Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/miscelanea-comillas_1956_26

MISCELANEA COMILLAS

Con censura eclesiástica

TALLERES TIPOGRAFICOS J. MARTINEZ, S. L., CISNEROS, 13. SANTANDER (ESPAÑA)

Comillas, Spain. Universidad Pontificia.

PONTIFICIA UNIVERSITAS COMILLENSIS

MISCELANEA COMILLAS

COLABORACION CIENTIFICA DE LOS PROFESORES
Y DOCTORES DE LA UNIVERSIDAD

XXVI

GRADUATE THEOLOGICAL UNION
LIBRARY
1962

ALMA COLLEGE
P
LIBRARY
MC
Alma California

46012

1 9 5 6
Universidad Pontificia
COMILLAS (Santander)

BX
880
U55
v.26

BX
805
C6
v.26
1956/2

UNA SEMANA DE ESTUDIOS SOBRE LOS EJERCICIOS DE SAN IGNACIO

SALAMANCA

28 DE DIC. 1955 - 2 ENERO 1956

Del 28 de diciembre de 1955 al 2 de enero de 1956, se reunió en Salamanca un grupo de Padres pertenecientes a todas las provincias jesuíticas españolas, con objeto de estudiar algunos puntos básicos de los Ejercicios espirituales de San Ignacio.

No pocas de las ponencias fueron de gran interés, e iluminan aspectos varios del libro ignaciano.

Dado el interés que ofrecen, ha parecido que podían ser útiles a los sacerdotes y religiosos que se dedican a dar ejercicios.

MISCELÁNEA COMILLAS *tiene el honor de ofrecérselas particularmente a sus amigos y suscritores en este volumen XXVI.*

Pero las pone a disposición de cuantos quieran utilizarlas.

EL EXAMEN Y LOS EXAMENES EN LOS EJERCICIOS

por

JOSE CALVERAS, S. I.

EL EXAMEN Y LOS EXAMENES EN LOS EJERCICIOS

El examen puede significar: a) una forma de trabajo espiritual, que alternando con la ilustración del entendimiento, la moción de afectos y la súplica, se realiza a través de todos los ejercicios; b) un ejercicio particular con su forma y modo, que alterna con las meditaciones y contemplaciones. El primer modo de orar con sus cuatro temas reúne ambos aspectos.

A) *Partes del trabajo espiritual.*

El trabajo mental en los ejercicios espirituales requiere, para ser completo, cuatro partes: ilustración del entendimiento, pábulo del afecto, reflexión sobre sí mismo, y petición o súplica.

No es posible adelantar sólidamente en la vía del espíritu sin *mantener* vivas y presentes en *el entendimiento ideas* espirituales, o *nuevas*, o *renovadas*. *Crecer* en los conocimientos espirituales lo requieren a la vez la propia perfección y el servicio divino. Porque en cuanto a la perfección propia, progresar en el amor de Dios supone conocer cada vez más los misterios de la fe y principalmente las divinas perfecciones; el espiritualizar progresivamente los amores naturales a las cosas criadas, importa un continuo adelanto en el aprecio espiritual de personas y cosas, en que se han de apoyar el amor y aborrecimiento y los deseos y repugnancias bien ordenados; finalmente, el poner en orden de raíz el amor propio en el justo aprecio de nosotros mismos y en la prosecución de la propia excelencia y felicidad, supone que cada día nos damos cuenta mejor de dónde éstas se hallan de verdad, y que más nos vamos conociendo y apreciando según somos ante Dios. Y no menos lo exige el servicio divino, porque es menester ir conociendo la voluntad de Dios en todo su alcance y perfección, para cumplirla mejor de día en día. Renovar a sus tiempos la memoria de lo que sabemos, se requiere en el orden especulativo, porque los conocimientos espirituales poco a poco se borran y los conceptos se desfiguran, lo cual puede dar lugar a juicios inexactos y a soluciones inconvenientes; y en el orden práctico, porque nuestras obligaciones y responsabilidades se nos van del pensamiento, y por ello caemos en omisiones y descuidos sin darnos cuenta. *Refrescar* así las ideas es necesario, por fin, para nutrir el afecto de la voluntad, porque pierden vitalidad y se gastan unos mismos pensamientos revueltos indefinidamente.

Para mantener el corazón desprendido del amor desordenado de las criaturas y de sí mismo, y todo entero puesto en sólo Dios y sólo por Dios en las otras cosas, no hay otro camino que la refección espiritual del alma, buscando la devoción, cuanta la divina gracia nos comunicare.

Y sin la reflexión sobre sí mismo, no es posible llegar a conocerse enteramente, y sin este entero conocimiento, no es posible la perfección integral de la vida cristiana.

Sin el concurso de la gracia de Dios no podemos ni conocerle, ni conocernos; ni ordenar nuestros afectos, ni enmendar nuestros defectos; ni mantener hasta el fin la voluntad firme de evitar todo pecado o falta deliberada y elegir siempre lo más agradable a Dios y más conducente a su servicio. Por donde en todo ejercicio espiritual es menester empezar, continuar y acabar pidiendo la gracia y ayuda de lo alto, para agradecerla luego cuando se haya experimentado.

B) *El examen, forma del trabajo espiritual.*

Su valor relativo.—Las otras dos formas de trabajo espiritual, *ilustración del entendimiento y moción de afectos,* que se dan también en todos los ejercicios, miran a vencer a sí mismo, es decir, a cambiar las disposiciones subjetivas de entendimiento y voluntad, modificando los conceptos formados de personas y cosas y los juicios prácticos en su uso, y a ordenar las afecciones o o amores, pasando todo el afecto del corazón a Dios, y en El amando a todo lo demás a base del gusto que se halla en sentir las cosas internamente [2]. Ello apunta a la perfección substancial.

El *examen o reflexión* mira principalmente a ordenar la vida; a) a *enmendarse,* a quitar pecados graves y leves, imperfecciones, desórdenes y defectos de la propia conducta, para lo cual es indispensable conocerse en concreto, mediante el examen, y *ordenarse,* a poner perfecciones positivas en los actos imperados, comparando nuestras acciones con un modelo. En el 2.° ejercicio se entabla el proceso de los pecados de toda la vida, mortales y veniales, reducidos a los pecados capitales, como primera base del conocimiento propio particular. El conocimiento del desorden de las operaciones, imperfecciones y defectos, implica un proceso parecido sobre las buenas obras, y el apartar de sí las cosas mundanas y vanas pide un examen del uso que hago de los complementos de la vida, para descubrir lo que se sale de la norma exacta del tanto cuanto. En las contemplaciones de la vida de Cristo de las tres semanas siguientes, a cada punto he de reflectir en mí mismo, para sacar provecho espiritual, que ha de consistir en gran parte en mejorar mi conducta copiando perfecciones. Con esto se progresa en la perfección integral de los actos imperados.

b) a *adelantar en el conocimiento de la divina voluntad,* examinando los propósitos y pareceres venidos en tiempo de consolación con causa precedente [336], discerniendo la experiencia de consolaciones y desolaciones y de discreción de espíritus en el segundo tiempo de elección [176], buscando y ponderando los pros y contras en el primer modo del tercer tiempo [181-182], o examinando a fondo la afección que siente a una de las partes en el segundo modo [184-187], y evitando por fin los votos y promesas inconsiderados, examinando la propia condición y subyecto y las dificultades que se pueden atravesar en su cumplimiento [14]. También entra el examen en el proceso de los pensamientos de la falsa consolación, para distinguirla de la verdadera y sacar experiencia [233-235].

La última forma del trabajo espiritual, la *súplica*, para impetrar gracias abundantes, así para la ilustración del entendimiento, moción de afectos y reflexión sobre sí mismo, como para llevar eficazmente a la práctica lo resuelto, tiene lugar en todos los ejercicios en la oración preparatoria, último preámbulo y coloquios. La acción de gracias se prescribe en el primer punto del examen general [43], y en el examen de la oración, cuando ésta ha ido bien [77].

El *primer modo de orar*, al fin del mes de Ejercicios, incluye un repaso general de la propia conducta a través de mandamientos (las obligaciones de cada uno), pecados capitales y virtudes contrarias (toda la gama de afectos y de las potencias y sentidos, en estos con la imitación de Jesucristo y la Virgen, las facultades todas de los actos imperados), para completar el examen de sí mismo, si algún sector ha pasado por alto, y para tener un ejercicio adecuado para adelante a fin de progresar constantemente en la perfección integral.

C) *El examen y ejercicio con su forma y modo.*

Tal es el primer modo de orar que acabamos de mentar, si bien su fin es general, asegurar para adelante la enmienda progresiva empezada en los Ejercicios. Los otros se reducen al examen particular, examen general, y examen de la oración. Estos tres durante los Ejercicios interfieren frecuentemente en sus puntos de examen, por lo que algunos comentaristas han creído que en Ejercicios se fundían en uno de los dos primeros. Pero si se mira su razón formal, permanecen bien diferenciados.

a) *Examen general.* Tiene por fin sólo el *limpiarse* [32], es decir, borrar de la conciencia y de la conducta los pecados y faltas con el arrepentimiento y pidiendo sinceramente perdón a Dios, al objeto de que las faltas no se interpongan entre El y nosotros, y nos hagan olvidar el amor que nos ha tenido, con el endurecimiento consiguiente del corazón, alejando a la vez las gracias abundantes [665] y pidiendo gracia para la enmienda de las faltas. Su efecto es crear la conciencia delicada, que advierte y no quiere cometer cualquier falta deliberada. Para no dar en escrúpulos es menester que le acompañe la instrucción de lo que es mortal, venial o falta. [32-42].

b) *Examen particular.* Tres tipos se indican en los Ejercicios; primero, para corregir y enmendar un pecado o defecto particular arraigado [24]; segundo, para combatir un sentimiento con actos positivos de un sentimiento contrario, en los pecados capitales o mortales [245]; tercero, sobre defectos de los ejercicios y negligencias en la guarda de las 10 adiciones durante las cuatro semanas de los Ejercicios, a fin de mantener el interés en cumplirlas y así hacer mejor los Ejercicios [90]. Es verdad, que durante éstos, practicado el examen particular queda hecho casi por completo el tercer punto del examen general, pero queda lo que es principal en éste, el pedir de corazón perdón a Dios por las faltas.

c) *Examen de la oración.* Su fin es asegurar el máximo rendimiento de cada ejercicio particular, midiéndolo por el fruto logrado, en función de mi trabajo personal y de la actuación del buen y mal espíritu, hasta dar con la causa del mal éxito para quitarla luego, después de arrepentirme, o del buen resultado, para hacer otra vez de la misma manera, después de dar gracias a Dios [77].

Al buscar las causas habrá que examinar con frecuencia la guarda de las adiciones y las faltas hechas en los Ejercicios, que son objeto del examen particular, pero a esto se acude bajo otra finalidad.

El examen particular puede simplificarse en la forma, evitando el anotar por escrito las faltas, que tiene por fin la comparación de los exámenes de mañana y tarde, de hoy y ayer, y de una semana con otra, para mantener vivo el interés de la enmienda. Este mismo resultado se puede lograr, imponiéndose una sanción al fin del día por las faltas cometidas, sin necesidad de registrarlas por escrito.

NOTA.—Modernamente hay quien mira los exámenes como documentos y no verdaderos ejercicios al alcance de todos los ejercitantes, mejor que las meditaciones de las cuatro semanas. No se dan, o se proponen tan sólo, sin hacerlos ejercitar durante los Ejercicios, de modo que se impongan en su práctica los ejercitantes. Con ello han caído en desuso las adiciones, de que se ha de llevar el examen particular durante los Ejercicios, con gran mengua de su eficacia en tiempos pasados.

Los Ejercicios leves a base del primer modo de orar indicados en la anotación 18, de que todos los ejercitantes son capaces, resumen lo mejor de los Ejercicios, en orden a enmendarse y ordenarse, parte principal en ordenar la vida. Además, en ellos se dan las cuatro formas fundamentales del trabajo espiritual, ilustración del entendimiento, moción de afectos, reflexión sobre sí mismo y súplica, con lo que constituyen una práctica completa de vida espiritual, al alcance de todo fiel cristiano.

METODOS DE ORACION EN LA PRIMERA SEMANA DE EJERCICIOS

METODOS DE ORACION EN LA PRIMERA SEMANA DE EJERCICIOS

SUMARIO

I.—*Métodos de San Ignacio en la primera semana.*

Valor y sentido del método en general.—*Principios generales de toda oración según San Ignacio*: el valor del método es supletorio; docilidad a las inspiraciones y mociones; el fin de la oración es el trato íntimo con Dios con la consiguiente penetración de lo sobrenatural; la orientación definitiva de la oración debe ser la *unión con Dios*; las pausas del entendimiento y voluntad son el camino para lograr el trato íntimo con Dios, la unión con El y el progreso en la oración.—Proceso normal y extraordinario.—Técnica de San Ignacio: mayor simplificación progresiva; creciente principalidad de la parte afectiva; desembocamiento en la contemplación adquirida.—El P. La Palma.

II.—*Meditación con las Tres Potencias.*

Nomenclatura y correspondencia moderna.—Ataques al método.—Roothaan. —Partes de la oración en este método y valor de cada una de ellas según el mismo sentir de San Ignacio.—El Directorio Oficial.—Una cita de Nadal.—Lo nuevo de San Ignacio en la meditación discursiva.—Puesto de este método. —Lo malo de los métodos ...

III.—*Repetición.*

Modo de hacerla.—Su fundamento teológico y psicológico.—Importancia en orden al fruto y progreso de la oración.—La oración afectiva.—Actos de contemplación.—Fallo en la preterición o poco uso de este método y el siguiente.

IV.—*Resumen.*

Modo de hacerlo.—Su fundamento teológico y psicológico.—Importancia en orden al fruto y progreso de la oración.—La oración afectiva.—Actos de contemplación.—¿A la puerta de la contemplación adquirida ya en la primera semana?

V.—*Quinto ejercicio o meditación discursiva de base imaginativa.*

Ni analógicamente "Aplicación de sentidos".—Su modalidad dentro del mé todo discursivo.—Ventajas.—Importancia en orden a la contemplación.—El texto del P. La Palma.

I.—Métodos de San Ignacio en la primera semana.

Valor y sentido del método en general

Cinco Ejercicios consigna San Ignacio en la primera semana del libro de Ejercicios y en ellos cuatro métodos diversos de oración: *Meditación ponderativa sobre verdades abstractas o realidades suprasensibles* (primero y segundo Ejercicio, [45]-[54]; [55]-[61]; *meditación ponderativa de base imaginativa* (Quinto Ejercicio [65]-[71]; *repetición* (Tercer Ejercicio; [62]-[63] y *resumen* (Cuarto Ejercicio [64]). Esto sin contar los tres modos de orar.

En esta misma multiplicidad nos está dando San Ignacio ya el valor y sentido del método en general. *Método* es un modo preelegido de ejercitar un acto o cadena de actos en orden a un fin determinado. Su conveniencia o relativa necesidad estriba en la mayor rapidez, mayor garantía de éxito y facilidad en conseguir lo que se pretende.

Su conveniencia será tanto mayor cuanto más complejo sea el conjunto de actos que hay que realizar en orden a un fin o mayor sea el número de medios posibles.

Ante varios métodos para conseguir un mismo fin, aquel será mejor para *cada uno* en concreto que más se le adapte.

El amor al método por el método es una contradicción. El método es un medio. Respecto, pues, de su empleo y de la medida de su empleo, todo método cae bajo la norma ignaciana del Tanto Cuanto. Esto mismo indica San Ignacio en la Anotación 18, [18].

Principios generales de toda oración en San Ignacio

Una lectura y estudio detenido de las anotaciones 2, 15 y 20 y de la adición 4.ª en el Libro de los Ejercicios nos proporcionan los principios generales de *toda* oración en San Ignacio. Las anotaciones y adiciones abarcan las cuatro Semanas.

Primer Principio: el valor del método es supletorio. El Espíritu Santo es el mejor maestro de oración.

Anotación 2.ª "... porque la persona que contempla, tomando el fundamento verdadero de la historia, discurriendo y raciocinando por sí misma y *hallando alguna cosa que haga un poco más declarar o sentir la historia, quier por la raciocinación propia, quier sea en cuanto el entendimiento es ilucidado por la virtud divina,* es de más gusto y fructo espiritual que si..." [2].

Anotación 15.ª "... en los tales exercicios espirituales *más conveniente y mucho mejor es,* buscando la divina voluntad, que *el mismo Criador y Señor se comunique a la su ánima devota,* abrazándola en su amor y alabanza y disponiéndola por la vía que mejor podrá servirle adelante, de manera que el que los da no se decante, ni se incline a la una parte ni a la otra; *mas estando en*

medio como un peso dexe inmediate obrar al Criador con la criatura y a la criatura con su Criador y Señor..." [15].

Anotación 20.ª "... el tercero, cuanto más nuestra ánima se halla sola y apartada, se hace más apta para se acercar y llegar a su Criador y Señor; y quanto más así se allega, más se dispone para rescibir gracias y dones de la divina y summa bondad..." [20].

Adición 4.ª "La cuarta, entrar en la contemplación quando de rodillas, quando postrado en tierra, quando supino rostro arriba, quando asentado, quando de pie, andando siempre a buscar lo que quiero. *En dos cosas advertiremos: la primera es que si hallo lo que quiero de rodillas, no pasaré adelante, y si postrado asimismo, etc. La segunda, en el punto en el cual hallare lo que quiero, ahí me reposaré, sin tener ansia de pasar adelante hasta que me satisfaga*" [76].

Es decir, San Ignacio afirma:

1) Que el Criador en los Ejercicios, en la oración, obra inmediatamente en la criatura y se comunica a ella (Anotación 15).

2) Que el fin de cada uno de los Ejercicios, es esta comunicación del alma con Dios y de Dios con el alma (Anotación 15).

3) Que en esta comunicación la criatura *recibe* gracias y dones (Anotación 20).

4) Que una de estas gracias es la de la ilustración divina en el entendimiento (1). Cuando estas ilustraciones existen, a ellas se debe atender y cuando faltan, debe entonces el hombre trabajar por sí mismo con su esfuerzo. Esto significa la disyuntiva ignaciana "quier por la raciocinación propia, quier, etc." Esta misma idea de la suspensión del método y del cese del trabajo propio cuando Dios ilustra y mueve, es decir, del valor supletorio del método, está incluída también en la segunda advertencia de la cuarta adición "en el punto en el cual hallare lo que quiero ahí me reposaré..." y en la norma general de la anotación segunda "no el mucho saber..." [76].

Segundo Principio. Docilidad a las inspiraciones y mociones divinas.

Tres clases de *gracias actuales* podemos distinguir en los Ejercicios.

a) *latentes*: son gracias actuales que mueven nuestra vida espiritual pero tan plegadas al modo nuestro de obrar que resultan imperceptibles.

b) *palpables*: gracias actuales que por algún elemento o por sus efectos se nos muestran experimentalmente como de Dios.

c) *gracias en las que Dios mismo se hace palpable*: son las gracias extraordinarias místicas.

San Ignacio cuenta con que, en los Ejercicios y fuera de ellos, no han de faltar desde el principio las gracias de Dios. Unas veces vendrán latentes y otras palpables, y otras *místicas* infusamente. Esto están presuponiendo las

---

(1) Esta ilustración divina en el entendimiento puede ser de orden ascético o místico. San Ignacio no hace la diferenciación explícita, para que el que está en fase mística lo reciba místicamente y el que está en fase ascética, ascéticamente. Esta ambivalencia de la Anot. 2 se extiende también a las Anotaciones 15.ª y 20.ª.

reglas para conocer los espíritus (1.ª serie más propia de la primera semana y 2.ª serie más conduncentes para la segunda semana), la adición 4.ª y la estructura toda de los Ejercicios. La suma docilidad a estas gracias está terminantemente en esta misma adición cuarta y en la mentalidad toda de San Ignacio (2).

Tercer Principio: El fin de la oración no es la reflexión y el estudio sino el trato íntimo con Dios con la consiguiente penetración de las cosas sobrenaturales en alma y corazón.

La anotación 2.ª [2] subraya que "no el mucho saber harta y satisface el ánima, mas el sentir y gustar de las cosas internamente". Y antes en la misma anotación 2.ª, el fin del entendimiento en la meditación había quedado ceñido por San Ignacio a lo siguiente: al fundamento verdadero de la Historia (—expuesto breve y sumariamente en los puntos por el ejercitador—) y *declarado un poco más* (palabras de San Ignacio) por raciocinación propia o por ilucidación divina, (anotación 2.ª). Lo mismo está diciendo también el "ahí me reposaré sin tener ansia de pasar adelante" de la adición 4.ª, (3).

Cuarto Principio: La orientación definitiva de la oración es la unión con Dios.

En la anotación 20.ª [20], habla del ejercitante modelo, y puesto a enunciar los provechos del total apartamiento y retiro, consigna tres: "El tercero es: cuanto más nuestra ánima se halla sola y apartada, se hace más apta para se acercar y llegar a su Criador y Señor"; es decir, que a la oración vamos a acercarnos y llegarnos a Dios. Y en la anotación 15 dice más explícitamente: "Dexe inmediate obrar al Criador con la criatura y a la criatura con su Criador y Señor." Y en la misma Anotación 15 "más conveniente y mucho mejor es, buscando la divina voluntad, que el mismo Criador y Señor se comunique a la su ánima devota abrazándola en el su amor y alabanza" [15]. A este respecto, subraya Rouquette: "Tal es la enseñanza de los Hermanos de la vida común, pero también la de San Juan de la Cruz y Santa Teresa, la del dominico Fr. Luis de Granada y del franciscano S. Pedro de Alcántara, la de S. Francisco de Sales y de Berulle, y por fin la de S. Alfonso de Ligorio. Pero en este concierto, San Ignacio de Loyola en uno de los raros que, desde el principio, introduce su disci-

---

(2) Se podría desarrollar mucho más este punto tan ignaciano y básico para la exacta inteligencia de los Ejercicios. Lo expuesto sin embargo, es suficiente para nuestro intento. Cfr. Calveras, J., S. J.: «Ejercicios Espirituales. Directorio y Documentos». Barcelona, 1944. Apéndice II, palabras «Gracia Actual» y «Gracias Espirituales», páginas 440-445. Steger, A.: «La place de la grace dans la Spiritualité de St. Ignace» NRT 70 (1948) 561-575.

(3) Cfr. Ambruzzi, S. J.: «El trato con Dios según el espíritu de San Ignacio», «Manresa», 8 (1932) 58-63. Brou, S. J.: «St. Ignace maître d'oraison». París, 1925. Rodríguez, A., S. J.: «Ejercicio de perfección y virtudes cristianas». Madrid, 1940. Parte I, trat. 5, caps. 12 y 13. Valensin, A., S. J.: «La spiritualité ignatienne», «Revue d'Ascétique et Mystique» 16 (1935) 186-197. Watrigant, S. J.: «Des méthodes d'oraison dans notre vie apostolique». C. B. E. nn. 45-47, pág. 58 ss.; «Deux méthodes de spiritualité», páginas 50, 67, 93.

plina a la vez hacia la oración discursiva y hacia la oración afectiva, es decir, hacia la contemplación y unión con Dios" (4).

Quinto Principio: Son de excepcional importancia para el trato íntimo con Dios, para la penetración y enraizamiento de lo sobrenatural en nosotros y para el progreso en oración, es decir, para ir subiendo de la oración discursiva a la afectiva, de la afectiva a la contemplativa adquirida y de ésta a la infusa, las paradas del entendimiento y voluntad.

La consignación de este principio, al mismo tiempo que la esencia y finalidad próxima y remota de tales paradas según San Ignacio, está en la adición cuarta y anotación segunda.

Esencia: según San Ignacio: Reposar sin ansia de pasar adelante en la postura y punto en el que hallare lo que quiero. *Finalidad próxima*: sentir y gustar de las cosas internamente. *Remota*: satisfacer el alma.

Psicología de la pausa de entendimiento. A ella tiende nuestro mecanismo intelectual. Después de un esfuerzo, el entendimiento humano tiende al reposo, a detenerse en lo hallado o adquirido. El origen de esto, en parte hay que buscarlo en la concomitancia somática: un esfuerzo intelectivo lleva consigo una movilización del sistema neurovegetativo con el consiguiente desgaste orgánico.

La pausa, pues, tiene la función defensiva de la recuperación. Pero también hay que buscar el origen de la pausa en la naturaleza del entendimiento y en el influjo de la voluntad. El entendimiento humano tiende por naturaleza a la verdad y a descansar en ella. Ese descanso es la pausa. Por otra parte la voluntad, interesada en los bienes que reporta de estas pausas, mueve el entendimiento a ellas. Estos bienes, aparte de la recuperación fisiológica y del descanso intelectual, son muchos. El principal es que en la pausa se intensifica el fenómeno de la atención, es decir, de la concentración serena de la mirada interior en el objeto. Las consecuencias de esta atención honda y serena son un mejoramiento y fijación de los contenidos de conciencia. Así, las ideas que se contemplan, penetran más hondamente en el alma, las convicciones se enraizan más, el entendimiento se satisface plenamente, se preparan las grandes resoluciones, y el sentimiento y gusto se empapa más dulcemente en las verdades contempladas.

Teología de la pausa. Ese esclarecimiento de la verdad o término de nuestro esfuerzo intelectivo que provoca la pausa, puede ser fruto o del discurso solo; o del discurso mezclado con la gracia más o menos palpable; o de sola la ilustración divina. En estos dos últimos casos es evidente que la pausa hay que hacerla al momento. Habla Dios y la criatura debe callar. Lo contrario sería irreverente e impedir la obra de la gracia en el hombre. En el caso de que el esclarecimiento sea fruto del discurso solo, la pausa será la ocasión para que

(4) Rouquette, R., S. J.: «De la vida de oración». (En colaboración.) Madrid, 1953, p. 247-248. Cfr. Peeters, S. J.: «Vers l'union divine par les Exercices de St. Ignace». Bruxelles, 1924. Achaval, Hugo, S. J.: «El problema del amor en los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola». Buenos Aires, 1948. La Palma, L., S. J.: «Camino Espiritual». Madrid, 1944.

Dios se introduzca y hable a modo de premio, cumpliendo el efato teológico "facienti quod est in se Deus non denegat gratiam".

La Psicología de las paradas de la voluntad y del sentimiento. Respecto a las de la voluntad es un fenómeno natural producido por la tendencia de la voluntad a descansar en su objeto y por la concomitancia somática de la que hablamos; y respecto al sentimiento "que es la reacción subjetiva a los fenómenos cognoscitivos y apetitivos del hombre en forma de tonalidad agradable o dolorosa", es una consecuencia lógica de los remansos del entendimiento y voluntad.

Su potencialidad psíquica es clara. Robustecen las decisiones de la voluntad y dan consecuentemente asentamiento y regusto de los sentimientos y estados afectivos. Por otro lado estas paradas asocian la parte emotiva con lo sobrenatural. Asociación o soldadura que lleva consigo mayor fijación de las ideas y motivos sobrenaturales, penetración honda de ellos, facilidad de reconcienzación e inhibición de las tendencias y movimientos adversos.

Importancia, pues, de estas paradas en la oración:

1) *Respecto al fruto de la oración* (que consiste en el trato íntimo y unión con Dios y consiguiente penetración de lo sobrenatural en nosotros por medio de luces y mociones), las paradas hacen que las verdades entren hondas al alma, que Dios se comunique a ella y que la voluntad se afiance y una más a Dios, como hemos expuesto.

2) *Respecto al progreso de la oración.*

En una escala ascendente de formas y grados de oración habría que poner: 1) *Meditación discursiva*; 2) *Oración afectiva*; 3) *Contemplación adquirida*; 4) *Contemplación infusa o dones místicos.*

La oración afectiva se caracteriza por una menor actividad del entendimiento y una reducción del tiempo dedicado a ella, dando la principalidad a la voluntad. Esta, después de una breve consideración del entendimiento, embebida en múltiples sentimientos se entrega a propósitos, súplicas y deseos, es decir, al trato íntimo con Dios. Esto supuesto, y según lo indicado arriba, es claro que las paradas llevan esencial y rápidamente a la oración afectiva. *Es el fruto de la parada.*

Más aún, bien analizadas las paradas y examinando el concepto de contemplación adquirida: "mirada sencilla del objeto y remansamiento y degustación de él con la voluntad, según las leyes psicológicas naturales y ordinarias, aunque elevadas por la gracia las potencias", hay que afirmar que las tales paradas son actos de contemplación cuya repetición engendrará el hábito de contemplar.

La importancia, pues, de ellas para el progreso de la oración es tal, que en el proceso normal de la oración aquel depende de éstas.

Proceso normal y extraordinario

Según San Ignacio, dos maneras hay de proceder y avanzar en la oración: uno *normal y ordinario*—a base de solas gracias latentes—y otro *extraordinario,* a base de gracias palpables.

En el primer caso el hombre debe acoplarse a su mecanismo psíquico. De este San Ignacio ha sabido sacar el máximum de eficiencia.

Fases en el proceso normal

1) El entendimiento, a base de discursos más o menos largos y de BREVES paradas contemplativas, ve con claridad las verdades, y deriva de ellas con la voluntad conclusiones prácticas y determinaciones. Y todo ello dentro de cierto trato íntimo con Dios. *Estamos en la meditación ponderativa.*

2) El alma, por medio de paradas más duraderas y frecuentes, hace que se asienten más profundamente las luces principales obtenidas, las regusta más pacíficamente, robustece las determinaciones fecundas entre lo sobrenatural y la parte emotiva y *aumenta el trato íntimo con Dios. Estamos en la repetición.*

3) El alma, acrecentando las paradas contemplativas, se detiene en las mismas verdades y sobre todo en los mismos deseos, súplicas y sentimientos. Con esto se obtiene la total asimilación de las verdades, mayor profundidad de sentimientos, mayor recogimiento interior, mayor simplificación de elementos, mayor despliegue del afecto y trato más íntimo con Dios. *Estamos en el resumen.*

En el segundo proceso, extraordinario, es decir, cuando interviene la gracia palpable de Dios, ya hemos dicho que al hombre lo único que le cabe es obedecer y suspender sus iniciativas y método. Avanzará más, con más eficacia y en menos tiempo.

El plan, pues, ignaciano es patente: *ni iluminismo ni voluntarismo, ni quietismo, ni sólo activismo propio.* Docilidad a la gracia palpable mientras obra en el alma y actividad propia, cuando cesa de obrar y hay que bogar a favor de solo gracia latente.

Una mirada retrospectiva a todo lo escrito nos da inmediatamente la técnica de San Ignacio en el progreso de la oración. A tres principios la reducimos:

1) Mayor simplificación progresiva.

2) Creciente principalidad a la parte afectiva.

3) Desembocamiento final en la *Contemplación Adquirida* dejando al alma a la puerta de la *Infusa.*

El P. La Palma (5) ha tocado el tema de la contemplación en San Ignacio a partir de la primera semana, al hablar de la unión con Dios. Unirse con Dios —explica él—es abrazarse con El con la memoria por medio de la presencia de Dios; con el *entendimiento* por medio de la *contemplación,* y con la voluntad por medio del amor. Y a continuación desarrolla la Contemplación; su esencia y modo de conducir San Ignacio al ejercitante a ella ya desde la primera semana. Por brevedad y para mejor visión del conjunto proponemos en esquema su amplio desarrollo:

CONTEMPLACIÓN

1) *Qué es.* Un conocimiento claro, quieto y profundo de Dios y de sus misterios que causa deleite.

---

(5) O. c., libro III, caps. 3-7.

2) *Difiere* de la meditación: a) *en cuanto al modo.* No admite discurso, sino una vista clara, sencilla y objetiva del misterio.

b) *en cuanto a la materia.* Se extiende a todas las cosas, pero sólo mira en ellas a Dios o a alguna de sus propiedades o atributos.

3) *Modo de conducir San Ignacio* al Ejercitante a la contemplación.

A) En cuanto a la materia:

1) *En la primera semana* algunas semillas de contemplación.

a) El Principio y Fundamento es P. y F. de la contemplación y amor divino (Dios principio y fin, criador, providente...).

b) Primer preámbulo de las tres potencias [47].

"Considerar mi ánima encarcelada..."

c) Ejerc. de los Pec. 4.° P. [59] (Corresponde al 4.° de la Contemplación para alcanzar amor [237]). También ayuda el 5.° P. [60].

2) *En la segunda semana.* a) El misterio de la Encarnación.

b) Tercer preludio de toda la Semana: "conocimiento interno..." Modo de introducirnos al conocimiento interno, [102]. Primer Preámbulo. "Traer la H.ª..." [106] "Ver las personas", 2.° y 3.° P. "Considerar palabras, personas..."

3) *En la tercera y cuarta semanas más explícitamente.*

a) Tercera Semana, 5.° P. [196]. "Considerar cómo la Divinidad se esconde..."

b) Cuarta Semana, 4.° P. [223]: "Considerar cómo la Divinidad que parecía esconderse, resplandece...

B) En cuanto al modo:

En la 1.ª, 2.ª y 3.ª Semana, San Ignacio va guiando al ejercitane a la contemplación desde el principio: a) orar con los sentidos o aplicación de sentidos: no habla de los corporales sino de los del entendimiento que ha de volver con suavidad sobre lo ya meditado; S. Ignacio los llama sentidos de la imaginación. Este es el modo de iniciar a los principiantes. La primera vez los usa en la Meditación del Infierno.

b) Técnica de San Ignacio. Primero, dos meditaciones a base de discurso (una a la media noche y otra a la mañana); luego, dos repeticiones a base de afectos, sobre los puntos en que se ha tenido mayor sentimiento con tres coloquios; por fin, —a la hora postrera—la aplicación de sentidos.

II.—Meditación con tres potencias.

Nomenclatura y correspondencia moderna

San Ignacio, con su tendencia a lo dinámico y práctico y su gusto por las definiciones descriptivas, ha llamado a la "*Meditación ponderativa*", meditación con tres potencias (6).

---

(6) «Ejercicios» [45].

La nomenclatura moderna "Meditación ponderativa" es más técnica. Arranca de la importancia dada a la parte discursiva en esta clase de oración. San Ignacio en su nomenclatura funcional nos da un nombre equívoco. Las tres potencias entran en toda forma de oración. Pero tiene la eficiencia de insinuarnos ya el mismo título el itinerario que el alma debe seguir.

Evidentemente que en este método hay fuertes resonancias medievales, sobre todo de la Devotio Moderna (7). Detrás de él se ve el patrón de Guigón I y Guigón II y de las ideas hechas movimiento religioso y reformador de los de la Devotio Moderna. Ya diremos enseguida qué puso de nuevo San Ignacio. Él aprovechaba con éxito lo preexistente por mayor o menor adoctrinamiento en el método y por intuición psicológica. El método de la meditación discursiva es un producto natural y lógico de nuestro proceder psíquico.

Ataques al Método Roothaan

A favor de la corriente moderna de hacer consistir, por encima de todo, la oración en contacto personal con Dios y de dirigir nuestra actividad a hacer silencio en el alma para tratar con El, de dar amplia libertad al hombre en todo, y del auge de la oración afectiva, se ha desatado una guerra sorda o abierta, con treguas más o menos prolongadas, contra los métodos en general y más en particular contra la meditación discursiva. Y como en un paso sucesivo se ha hecho una *falsa* igualdad entre meditación discursiva y método eminentemente ignaciano, el ataque a la meditación discursiva se ha centrado en muchas ocasiones en el método ignaciano, y de aquí se ha pasado el ataque a la ascética ignaciana y a la Escuela Jesuítica.

Se ataca al método de *detallista, agobiador, rígido, impersonal, antropocéntrico, frío, naturalista, cohibidor de la acción del Espíritu Santo...* etc.

En primer lugar no hay que confundir el método ignaciano, amplio y de Reglas Generales y de una simplificación, que es sorprendente excepción, si se le compara con otros autores como S. Buenaventura (cuando habla del método discursivo), como Raimundo Lull o como Juan Mombaer en su Escala Meditatoria, con complicaciones y sistematizaciones posteriores como la de Roothaan:

"Este holandés organizador no ha conservado más que una sola de las múltiples modalidades de la oración, que propone San Ignacio en los Ejercicios. Añade a ellos un tropel de precisiones que tienen su valor y que forman excelente tratado de la meditación propiamente discursiva, pero nada de ello hay en los Ejercicios; nada de ello en los Directorios de los Ejercicios que nos han dejado algunos íntimos de San Ignacio, en particular en el Directorio Oficial que se publicó por orden de Aquaviva en 1591 y 1599." Así escribe Rouquette, S. J., en su artículo "La Meditación" (8).

---

(7) Cfr. Dudon, P., S. J.: «Saint Ignace de Loyola», París, 1934, págs. 72-75; De Guibert, S. J: «La espiritualidad de la Compañía de Jesús». Santander, 1955, p. 107; Leturia, S. J.: «La devotio moderna en el Montserrat de San Ignacio», «Razón y Fe», 111 (1936) 379 385.

(8) O. c., p. 252.

Respecto, pues, de estos ataques, tal vez al P. Roothaan y a muchos de sus seguidores haya que hacer en parte "responsables de guerra", aunque inconscientes.

Partes de la oración en este método y valor de cada una de ellas según el mismo sentir de San Ignacio

Desde el siglo XII se han distinguido explícitamente cuatro partes en la oración activa discursiva: *lectio, meditatio, oratio* y *contemplatio*. Cada una con su oficio y fruto. "Lectio inquirit, meditatio invenit, oratio postulat, contemplatio degustat" (9).

En San Ignacio, la toma de puntos (acto separado) responde a la "lectio"; el trabajo del entendimiento (considerar, razonar, discurrir) a la "meditatio"; los afectos, plegarias y coloquios a la "oratio" y las paradas contemplativas a la "contemplatio".

Para comprender el pensamiento de San Ignacio sobre el valor de cada una de las partes, es necesario recordar los cinco principios generales de toda oración expuestos anteriormente: 1.—El valor del método es supletorio. 2.—Suma docilidad a las inspiraciones y mociones de Dios. 3.—El fin de la oración no es la reflexión y el estudio, sino el trato íntimo con Dios con la consiguiente penetración de lo sobrenatural en nosotros. 4.—La orientación definitiva de la oración debe ser la unión con Dios. 5.—Son de excepcional importancia para el trato con Dios en la oración, enraizamiento de lo sobrenatural en nosotros y progreso en la oración, *las paradas*.

De todo lo cual se deduce la notable amplitud y área de libertad que hay que conceder a los métodos ignacianos. A la luz, pues, de estos principios se entiende perfectamente el sentido que hay que dar a las Sugerencias Generales del método, a las que se ha limitado San Ignacio, cuando se ha puesto a describirlo. Sugerencias generales y esquemáticas que llaman más la atención en su técnica, puesto que en la preparación, entrada y complemento de la oración desciende a consejos concretos y menudos.

En conclusión: Nada más contrario a la mente de San Ignacio que la rigidez y obligatoriedad del método y la excesiva importancia a la parte discursiva. Tiene sólo valor de medio. Lo esencial y definitivo sabemos cuál es: *el trato íntimo con Dios y el enraizamiento de las cosas sobrenaturales por medio de luces y mociones hasta llegar a una perfecta unión con Dios.*

Y conforme a su mentalidad era la práctica. El Directorio Oficial, haciéndose eco de la práctica de San Ignacio, y a pesar del temor que tiene—¡circunstancias históricas!—de subrayar todo lo afectivo o místico de los Ejercicios, declara explícitamente que, durante toda la vida, fuera de los Ejercicios,

---

(9) Guigon II: «Scala Claustralium» c. 2. Cfr. P. L., 184, 475-484. El texto completo es: «La inefable dulzura de la vida bienaventurada, la *lectura* la busca, la *meditación* la encuentra, la *plegaria* la pide, la *contemplación* la saborea. Es la palabra misma del Señor: 'Buscad y hallaréis; llamad y se os abrirá' (Mat., VII, 7). Buscad leyendo y encontraréis meditando; llamad rogando y entraréis contemplando. La lectura lleva el alimento a la boca, la meditación lo mastica y macera, la plegaria le coge el sabor y la contemplación es este sabor mismo, que da gozo y rehace.»

cada uno es libre de seguir el método de oración que mejor le venga, a condición de hacerlo aprobar por el Director de Conciencia (10). Y a los muy avezados deja siempre San Ignacio y la Compañía amplia libertad dentro y fuera de los Ejercicios.

A un antiguo ejercitante seglar de Venecia, John Helyar (11), le recomienda San Ignacio consagrar cada día una hora a la oración, la mitad "orando" y la otra mitad "contemplando" y por materia de esta contemplación, bien los misterios de Cristo omitidos en los Ejercicios, bien un septenario de asuntos distribuídos en la Semana, al modo de los Septenarios de Cisneros o Luis de Granada.

Tampoco se olvide: 1.—que únicamente en la primera semana es donde usa San Ignacio el método estricto de las tres potencias.

2.—que este método, según San Ignacio, desemboca en la Repetición y Resumen, grados superiores de oración por ser oración afectiva.

3.—que esta clase de oración, en el plan total de San Ignacio, es la primera fase—necesaria en el proceso normal de la oración—para pasar luego a la oración afectiva y de aquí a la contemplación adquirida.

Respecto de este método de oración, para comprender mejor y definitivamente la mentalidad de San Ignacio, aducimos aquí un texto de Nadal, el hombre de la total confianza de San Ignacio y fiel heredero del pensamiento suyo en la oración:

"He aquí, pues, cómo se ha de levantar el alma a Dios con la meditación, la cual es un discurso y ejercicio para llegar a la cosa que se trata (...). Esta meditación llaman algunos oración. No es ésta perfecta oración, sino un aparejo para ella" (Plática 14 de Alcalá. 1561. [5] y [7] (12).

Lo nuevo de San Ignacio en la meditación ponderativa.

Hemos hablado del entroncamiento de la meditación ponderativa de San Ignacio, en cuanto a sus cuatro actos, con las "Meditaciones" de Guigón I y de la "Scala Claustralium", y hubiéramos podido citar el "De triplici via" de San Buenaventura, o el "Art de contemplation" de Raimundo Lull y a casi todos los tratados medievales. Más aún, nos hubiéramos podido remontar hasta los monjes de la Alta Edad Media y hasta la Edad Patrística, y hubiéramos encontrado la esencia íntegra del método, aunque sin tecnicismo ni formulación exacta, ni metodización alguna.

No está ahí lo nuevo ignaciano respecto al método anterior medieval. *Lo nuevo* está en el método más general del bloque total de los Ejercicios—del cual es parte el método de meditación con tres potencias—orientado a ordenar la vida individual según la voluntad de Dios. Más claramente: la meditación medieval, aun la propugnada por la Devotio Moderna, está orientada hacia la vida contemplativa y monástica. La *ignaciana está orientada hacia la vida*

---

(10) MHSI, «Ejercicios», págs. 1111-1178.
(11) Ibidem, p. 644.
(12) Nicolau, M., S. J.: «Jerónimo Nadal, Obras y doctrinas Espirituales». Madrid, 1949, p. 514.

activa y apostólica. He aquí la gran diferencia, aunque tan perfecta sea la una como la otra, pues ambas se dirigen a la unión de la voluntad del hombre con la de Dios.

En San Ignacio la unión con Dios está ordenada a la imitación efectiva de Cristo y al servicio de Dios. En frase del P. de Guibert enseña más a *servir* a Dios que a *gozar* de Dios (13). Oración *práctica* llamó el P. Aquaviva a la oración de los jesuítas fijándose en este aspecto ignaciano (14).

Puesto de este método. Lo malo de los métodos...

Nada más absurdo y antiignaciano que considerar el método de las tres potencias como el tipo propio y exclusivo de toda oración según los principios de los ejercicios ignacianos (15). No es el *único,* sino uno de muchos métodos. Más, es el grado ínfimo de oración mental por la excelencia y por el fruto y por el mismo lugar restringido que San Ignacio le ha dado en los Ejercicios, y mucho más fuera de ellos. En los *Ejercicios* lo ha coartado a la Primera Semana, lo ha apostillado de advertencias terminantes sobre posibles errose (Anots. 2, 15, 20, y Adic. 4), parece tener prisa por salir de él—*repeticiones y resúmenes*—y puestos a hacer estadística tenemos que confesar que en el plan completo de Ejercicios es al método que con diferencia notable menos horas le concede.

Con todo esto no es que se quiera desprestigiar el método. Tiene su valor y es básico en los principios, sobre todo si se trabaja con solas gracias latentes, es decir, si se avanza normalmente. *Lo que se intenta es evitar el desenfoque del auténtico valor del método.* Lo malo de los métodos no suelen ser los métodos en sí, sino la aplicación de ellos en particular.

III.—Repetición

Según San Ignacio consiste en: 1) *"Notar y hacer pausa."*

2) "En los puntos que he sentido mayor consolación o desolación o mayor sentimiento espiritual (16).

Luego no se trata de ideas nuevas, sino de volver sobre las luces y sentimientos, consuelos y desolaciones tenidas en los Ejercicios anteriores y *yendo directamente* a ellas y no, como ha escrito algún comentarista, recorriendo todos los puntos de los Ejercicios anteriores a paso ligero y solamente deteniéndose algo más en los puntos en que se ha tenido mayor consolación...etc.

Es la *técnica de la parada hecha método.* Por eso el fundamento teológico y psicológico de este método es el de las paradas que expusimos arriba.

---

(13) De Guibert, J., S. J.: «Études de Théologie mystique». Toulouse, 1930, páginas 239-281.

(14) Cfr. Coemans, A, S. J.: «La carta del P. Aquaviva sobre la oración». «Revue D'Ascétique et Mystique», 17 (1936) 313-321. Sobre esto mismo Cfr. Gagliardi, S. J.: «Del pleno conocimiento del Instituto». Roma, 1882, p. 98 y 99.

(15) Cfr. Brou, S. J.: «St. Ignace maître d'oraison». París, 1925. Pinard de la Boullaye, H., S. J.: «L'oraison mentale a la portée de tous. Méthodes de Saint Ignace». París, 1944. «Exercices Spirituels selon la méthode de Saint Ignace». París, 1950, 7.ª edición.

(16) «Ejercicios» [62].

En este método aparece también claro el proceder ignaciano en el avance de la oración: respecto al método inmediatamente inferior, la meditación discursiva: 1.—*Hay mayor simplificación.* El entendimiento no tiene que discurrir ya y trabajar. Procede por actos de contemplación. Toma una luz u otra, la saborea y hace que arraigue con calor en el alma.

2.—*Hay creciente principalidad a la parte afectiva.* La oración discursiva de la primera fase, ha pasado a auténtica oración afectiva, pues reducido el tiempo y actividad del entendimiento y cambiada la forma de trabajo, se le deja el lugar a la voluntad, para que lo llene con sus deseos, propósitos, súplicas, afectos y coloquios.

3.—*Hay desembocamiento en la contemplación adquirida.* El entendimiento procede en este método, como hemos dicho, más bien por actos de contemplación. Son semillas para la espléndida cosecha de la contemplación adquirida que quiere recoger después San Ignacio.

Respecto, pues, del progreso en la oración, con este método se ha dado un buen paso. Se ha avanzado en el trato íntimo con Dios *(fin de la oración),* en la penetración de lo sobrenatural en nosotros y en la unión con Dios. Es un acercarse a la Contemplación adquirida.

Consecuencias de lo expuesto: La preterición de este método y el siguiente, o la disminución de su importancia es un error y es antiignaciano. Esta oración es más fácil y provechosa, y quizás la más adecuada dentro de la oración activa-mental, para almas poco capaces de actividad mental, para almas penetrantes e intuitivas y para almas en las que predomina el corazón. Es más, supuesto con Nadal que la parte discursiva de la meditación es *aparejo* de la oración y de ninguna manera la misma oración, éste debe ser un método bastante ordinario de orar en personas cultivadas filosófica, teológica y escriturísticamente, o en personas con cultivo religioso al cabo de algún tiempo. A gente que ha repetido muchas veces los Ejercicios y domina la materia filosófica y teológicamente, es un absurdo obligarles a hacer, por ejemplo, las meditaciones de la primera semana en método de tres potencias, como la primera vez que hicieron los Ejercicios. *Lo lógico y provechoso* es hacerlas en método de Repetición cuando menos.

IV.—Resumen

Es método empleado por San Ignacio en la Primera Semana, es decir, en la que la base ha sido "Meditación ponderativa". Esta simple advertencia encarrila el estudio de este método (17).

En síntesis, se reduce a lo siguiente:

1.—El entendimiento, del ejercicio precedente (de la Repetición) ha sacado una serie de ideas claves—dos, tres, cuatro, etc.—A estas ideas claves llamémoslas "ideas condensadas", "conclusiones prácticas", "principios de acción", etcétera.

---

(17) Cfr. Hernández, E., S. J.: «Sobre el «Resumen» de los Ejercicios». «Manresa», 22 (1950) 39-42.

2.—El entendimiento en el resumen se *clava, se fija* en estas ideas, una por una, sin prisas, sin salirse por nada ni para nada de ellas.

3.—Y clavado en ellas hace incidir sobre cada una, todas las luces y mociones que ha tenido en los Ejercicios precedentes, en los que *ha meditado discursivamente* y *ha repetido* esa materia. Para esto *recorre,* no a locas, sino con detención y paz (asiduamente, dice San Ignacio) las luces y mociones más profundas que sobre esa verdad en concreto le han quedado más grabadas en los Ejercicios pasados.

4.—La voluntad, entonces, penetra más la certeza y evidencia de las conclusiones, las gusta dulcemente, las abraza con todo calor, resuelve decididamente, y el sentimiento lo inunda todo.

Esto supuesto, se entiende claramente por qué San Ignacio dice: "Cuarto Ejercicio es resumiendo el tercero", y "el entendimiento sin divagar, discurra assiduamente por las reminiscencias de las cosas contempladas en los Exercicios pasados". "*Discurra*" en este texto no significa esfuerzo mental, sino simplemente "*recorra*". Pues, evidentemente, el Resumen es oración afectiva, en la que el entendimiento procede por actos de contemplación. Hubiera sido además un retroceso en el avance de oración, incomprensible en la técnica de San Ignacio y sin sentido, puesto que en este método no se trata de adquirir ideas nuevas.

El Resumen, pues, es un poco más en la técnica de la pausa. Su fundamento teológico y psicológico ha quedado allí expuesto.

Con este método las conclusiones prácticas se afianzan más, la convicción echa raíz honda, la voluntad se fortalece plenamente y se da amplio margen al sentimiento y al trato íntimo con Dios.

El que sea una forma superior de oración lo demuestra la mayor simplificación de este método, la mayor cabida al afecto (hay área mayor para el trato íntimo con Dios) y el ser un avance notable a la Contemplación adquirida.

Es método magnífico para meditar, por ejemplo, tesis teológicas, estudiadas en la quietud de la mesa o materias que uno domina.

Conforme a lo dicho, creemos que el resumen es una como *repetición* que dijeron La Palma y Roothaan y de ninguna manera, ni sólo ni predominantemente, ejercicio de entendimiento, como afirman Nonell, Gutiérrez, Casanovas...

V.—Quinto ejercicio o meditación de base imaginativa

El quinto Ejercicio de la primera semana no es ni analógicamente "Aplicación de sentidos" en término técnico de San Ignacio, como han afirmado Ferrusola, Denis, Calcagno, Dell Olio, Becker, E. de Vroye, Longhaye, Ponlevoy, Meschler, Hummelauer, Casanovas y otros (18). Es meditación ponderativa

(18) Pedro Ferrusola, S. J.: «Notas sobre el texto original de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola» (texto castellano), p. 235. A. Denis, S J.: «Commentarii in Exercitia Spiritualia S. P. Ignatii», 1891, T. I, p. 429. F. J. Calcagno, S. J: «Ejercicios Espirituales de S. Ignacio de Loyola» (trad.). Valencia. P. Dell'Olio: «Exercizi Spirituali di S. Ignazio de Loyola», 1934, p. 165. E. Becker, S. J.: «Les quinze étapes». París, 1911, p. 49. De Vroye, S. J.: «Retraite de huit jours selon los Exercices de Saint

como los Ejercicios precedentes—primero y segundo—de la primera semana (19). Pero dentro del método discursivo presenta una notable modalidad: *la de apoyarse el entendimiento para su labor de considerar, discurrir y razonar, en datos sensibles proporcionados por los sentidos perceptivos o reproductivos.*

Por esta razón se ha llamado (20) al Quinto Ejercicio de la primera semana "*Meditación de base imaginativa*". El P. La Palma lo había llamado ya (21) "*Modo de orar de los sentidos*" contraponiéndolo al "Traer los cinco sentidos" de las siguientes semanas.

Entra, pues, de lleno la Meditación del Infierno de San Ignacio en lo expuesto arriba sobre el método discursivo.

La razón de haber introducido San Ignacio esta modalidad parece, en primer lugar obvia. Lo pedía la materia misma del Infierno a base de *datos sensibles,* tomados del Evangelio.

"San Ignacio—dice el P. Iglesias—da esta meditación en forma de aplicación de sentidos, porque nos pintó el Infierno como lo pinta la Sagrada Escritura, sin que de esto pueda deducirse que no considere la pena mayor del Infierno,

---

Ignace». Baine le Comte, 1928, p. 113. Longhaye: «Retraite annuelle de huit jours d'après les Exercices de Saint Ignace». París, 1925, p. 112. Ponlevoy, S. J.: «Comentario a los Ejercicios de S. Ignacio de Loyola» (trad.) 1921, p. 107. Meschler, S. J.: «El libro de los Ejercicios de San Ignacio de Loyola». Oña, 1913, p. 85. F. de Hummelauer, S. J: «Meditationum et Contemplationum S. Ignatii puncta». Friburgo, 1909, p. 144. I. Casanovas, S. J.: «Comentario y Explanación de los Ejercicios». Barcelona, 1945.

(19) El trabajo del P. Enrique Carvajal sobre este punto es convincente y definitivo Cfr. Carvajal, S. J.: «Estudios sobre Ejercicios. Semana celebrada en Loyola con ocasión del IV Centenario de la Compañía». Barcelona, 1941. «El quinto ejercicio de la primera semana, ¿es aplicación de sentidos?», págs. 425-444. He aquí los principales argumentos que propone: 1.—*Son muchos y de autoridad los que afirman que es Meditación:* Versio prima; Fabro; Texto Vaticano Regina; Polanco; La Puente; Ciccolini; Vigitello; Le Gaudier; Jude; Belecio; Roothaan. Bien examinado lo que dice el P. La Palma, debe ser contado también entre éstos. 2.—*Argumentos positivos:* a) S. Ignacio en la Anot. 19 [19] parece afirmar que la única diferencia existente entre el Ejercicio quinto de la primera semana y los Ejercicios primero y segundo es la «materia». b) Sería el único caso de los Ejercicios en que, al introducir un método totalmente nuevo, San Ignacio nada dice de él ni lo explica. c) En este ejercicio, todo—materia, composición de lugar, petición y coloquio—es nuevo. Sistema contrario al empleado en el quinto ejercicio de las otras semanas, que es sobre materia contemplada ya y repetida. 3.—*Refutación de la tesis contraria.* A) *Respecto a la primera premisa* «Hacer cinco meditaciones en un día es sobrehumano»: a) En ningún lugar consigna S. Ignacio esto, como principio inalterable. b) En Dos Banderas y Tres Binarios obra de modo contrario [148]. c) Para evitar la fatiga propone no levantarse a media noche y suprimir repeticiones. d) Este mismo remedio proponen Polanco, Nadal y el Directorio Oficial cap. XIV. B) *Respecto a la segunda premisa* «Para prevenir tal fatiga pone San Ignacio el Quinto Ejercicio en forma de Contemplación, ejercicio más fácil»: a) Tal afirmación no está ni en el libro de los Ejercicios ni en el Directorio. b) Respecto al modo de ordenar los ejercicios de la primera semana hay gran variedad en los mismos Directorios. De San Ignacio no se puede asegurar que su práctica fué dar siempre y a todos los cinco ejercicios en un solo día. 4.—*Comparación con la aplicación de sentidos de la que habla S. Ignacio en la 2.ª, 3.ª y 4.ª semana:* De los tres elementos que *caracterizan* esta contemplación—tendencia intuitiva, simplicidad discursiva, intensidad afectiva—en el quinto Ejercicio de la Primera Semana sólo se da el primero.

(20) E. Hernández, S. J.: «Apuntes sobre Ejercicios Espirituales». (Edición privada.) Orense, 1953, p. 6.

(21) O. c., p. 387.

la de daño, como puede verse en el punto segundo y mucho más en el cuarto" (22).

Este modo de meditar sobre base sensible presenta, además, las siguientes y subrayables ventajas que no escaparon a la perspicacia de San Ignacio:

1) mayor aptitud psicológica para lograr impresiones más vivas en el alma, sobre todo de los principiantes.

2) facilitación del trabajo intelectivo por el apoyo imaginativo.

3) ser lenguaje más universal.

"Por eso quiso Dios—dice el P. La Palma—a los hombres sensuales amenazarlos con penas sensibles, porque es lenguaje que ellos entienden, y aunque fuesen unas bestias, les había de causar espanto y temor" (23).

4) *Servir de iniciación, aprendizaje y ensayo de contemplación ya desde los principios* (24). Y esto creemos que es lo único que quiere hacer resaltar el P. La Palma en su cap. 7 del libro III del "Camino Espiritual", tan mal interpretado por muchos. Por otra parte, esta calidad y mérito de la *meditación discursiva con base imaginativa* es de indudable trascendencia para el plan total de San Ignacio en los Ejercicios, plan de avance progresivo en la Oración.

---

(22) E. Iglesias, S. J.: «Ejercicios Espirituales de S. Ignacio de Loyola». 2.ª edición México, 1946, p. 126.

(23) O. c., p. 388.

(24) Cfr. Bover, S. J.: «De la Meditación a la Contemplación según S. Ignacio». «Manresa», 6 (1930) 108.

LOS METODOS DE ORACION DE LAS TRES ULTIMAS SEMANAS: LO COMUN Y LAS VARIANTES DE CADA UNA

por

TIRSO ARELLANO, S. I.

LOS METODOS DE ORACION DE LAS TRES ULTIMAS SEMANAS: LO COMUN Y LAS VARIANTES DE CADA UNA

ESQUEMA.

I.—*Panorama de la oración en esas tres semanas*:

Supuestos los métodos propios de la primera, entran en juego:

a) en la 2.ª semana { La contemplación. / La aplicación de sentidos. } como elementos nuevos.
{ La meditación. / La repetición. } como elementos anteriores.

b) en la 3.ª: se añaden tres puntos: único elemento nuevo.

c) en la 4.ª: { son dos puntos distintos los que se añaden y / la contemplación para alcanzar amor y / los tres modos de orar: *de his nihil.*

II.—*De la meditación a la contemplación según San Ignacio:*

1) ¿Es distinta su contemplación de la que definen los tratados de oración? Cfr. Royo Marín, pp. 688-724.

"San Ignacio entiende la contemplación en el sentido propio y técnico de la palabra": Bover: "Manresa" 6 (1930) 112.

2) "Es una vista sencilla de la verdad, —sin variedad de discursos, —penetrándola con luz del cielo, —con grandes afectos de admiración y amor" (La Puente: "Meditaciones espirituales": Introducción, § 10, n. 1).

3) Elementos de la contemplación en los Ejercicios:

a) *simplificación:* el binomio, meditación-contemplación.
finalidad simplificadora de la repetición y del resumen.

b) *tendencia intuitiva:* predominio eidético del sistema ignaciano.

Estos dos primeros elementos constituyen *la esencia de la contemplación.*

c) *acción divina:* luz del cielo, que es como *su principio*:
papel preponderante de la gracia y de las diversas mociones.

d) *intensidad afectiva:* que es como *su término*:
en la dinámica de los Ejercicios, ¿predomina la cabeza o el corazón?

III.—*La contemplación ignaciana de los misterios:*

1) Partes de que consta: tres puntos formales y estructura de la contemplación.

2) *Cómo es:* "un método más flexible, más suave, más fácil de adaptar a las diferencias temperamentales de las almas": de Guibert: "RAM" 4 (1923) 79. "Es un método sumamente sencillo, vivo, penetrante, íntimo, eficaz."

3) *Cómo se hace:* a) exige menos esfuerzo de raciocinio que la meditación: sin rigidez, con la flexibilidad de lo vivo { según lo pide el misterio mismo / de acuerdo con el temperamento / conforme al impulso de la gracia

b) se adapta mejor a hechos concretos, como son las escenas evangélicas.

c) procede por escenas { hechas presentes (espacio) y actuales (tiempo) / en las que toma parte a las veces / de gran intimidad, —quietud, —y afecto.

d) se hace con sencillez y naturalidad { la fe nos dice *quién* es Jesús / el amor *qué* es El para mí...

e) se hace por consideraciones breves, tomando pie de una palabra, un gesto...

f) se hace viéndome a mí { en el corazón y en el alma de Jesús / en el Verbo mismo de Dios / en el sagrado de la Trinidad beatísima.

4) *Ventajas:* —unge todo en suavidad, —derrite en ternura el corazón, —dispone para más alta oración, —empapa el alma de Jesucristo...

IV.—*La aplicación de sentidos según San Ignacio:*

1) Importancia grande que le da en el plan de sus Ejercicios:
a) no quiere que se omita [133 y 227], sólo lo permite en la 3.ª semana [209]
b) la menciona 14 veces, —y le dedica más de 20 horas...
c) expresiones que emplea: "el traer, pasar, aplicar..."
d) cuándo se ha de hacer: "antes de cena" [129].

2) ¿A qué clase de sentidos se refiere concretamente San Ignacio?
a) ante todo a los sentidos de la imaginación:
"ver con la vista imaginativa" [112]
b) pero deja también puerta abierta para los sentidos espirituales:
—oler y gustar tal como lo pone San Ignacio sólo se puede espiritualmente
—meditar, contemplar, reflectir... requieren discurso...
—ad imprimendas fortius animae contemplationes: [227] en la Vulgata.
c) sin embargo, según Maréchal: "San Ignacio se refiere ciertamente a los sentidos imaginarios, —hasta cierto punto también a los metafóricos, —y es claro que nada nos dice de los espirituales"...

V.—*Aplicación de sentidos: proceso histórico:*

1) Origen de todas las discrepancias posteriores:
la traducción incompleta de la "Versio Vulgata" [124]

2) Doble corriente de los Directorios y comentadores:
a) la *restrictiva:* minimiza la aplicación y la reduce a los sentidos imaginarios,

b) la *amplía:* extiende la interpretación a los mismos sentidos espirituales.

3) Posición del Directorio Oficial en su capítulo 20:
—sólo pretendió dar una simple *acomodación...*
—reduce la aplicación de sentidos a un ejercicio de imaginación afectiva
—cuyo objeto y cuyo modo serían *inferiores* a los de la meditación.

4) ¿Refleja el pensamiento ignaciano y el de la tradición jesuítica?
a) Basada en Santo Tomás y sobre todo en San Buenaventura.
b) Patrocinada por Polanco, Nadal, Cordeses, Mirón y el mismo Dávila.
c) Continuada por Gagliardi, Suárez, La Palma, La Puente, Alvarez de Paz...

VI.—*Cuestiones complementarias:*

1) La aplicación de sentidos en los modernos tratados sobre la oración: ¿cuál puede ser la razón fundamental de no mencionarla?

2) Práctica de este modo de oración en las tandas intensivas:
a) proceso de ambientación, b) su facilidad real, c) su propensión afectiva.

3) Peligros que puede ofrecer y manera de obviarlos:
—¿es el ejercicio más expuesto a que se resienta la cabeza?
—¿tiene aspecto pueril a los ojos de los hombres de hoy?

4) ¿Tiene también aplicación—fácil—en las tandas reducidas?

5) Para centrar el tema y orientar la discusión:
a) ¿cuál puede ser la esencia del problema en este método?
b) los puntos controvertidos ¿afectan al fondo o a lo accidental?
c) ¿qué nuevas perspectivas abre la moderna psicología?
d) ¿se descuidan prácticamente estos métodos al dar Ejercicios?
e) ¿estamos en plena reacción antimetodista?...

VII.—*A manera de conclusión:*

"Al dar los Ejercicios a personas de suficiente capacidad, el proponer convenientemente estos métodos de oración de las tres últimas semanas contribuye eficazmente
—a abrirles nuevos horizontes en su vida de oración,
—a empapar el alma en los misterios de la vida de Cristo
—a entrañar más íntimamente en el alma a Jesucristo, y
—a facilitar el trato sencillo, amoroso y confiado con El y con las Personas de la Santísima Trinidad."

LOS METODOS DE ORACION EN LAS TRES ULTIMAS SEMANAS: LO COMUN Y LAS VARIANTES DE CADA UNA

(Breve comentario)

La autoridad de que goza el Directorio Oficial es indiscutible.

Casi todo el segundo tomo de la "*Historia de los Ejercicios*" del P. Iparraguirre gira en torno a ese documento transcendental "fruto de casi 40 años de sudores y trabajos, para cuya realización se movilizaron toda clase de fuerzas de que dispone la Compañía. Ningún otro documento oficial jesuítico ha supuesto una serie tan larga de años, ni ha requerido una intervención tan numerosa de hombres. Si exceptuamos las reglas oficiales de la Compañía, ningún otro documento jesuítico, si no es la Ratio Studiorum, se le puede comparar con el influjo que ha ejercido" (1).

No es, sin embargo, una obra perfecta, y uno de sus fallos principales es su capítulo 20 que tendremos que censurar respetuosamente.

La tónica del Directorio en lo que se refiere a métodos de oración no puede menos de reflejar la enorme prevención antimística que cundía por entonces en todas partes. Por eso sería una injusticia sacarlo de su exacto contexto histórico y enjuiciarlo con nuestra mentalidad de hoy.

Lentamente se va despojando a San Ignacio, gracias a Dios, de su férrea armadura y de su cota de malla, para descubrir en su interior un corazón ardiente, ampliar sus métodos de oración y reconocerle una anchura de ideas que no tiene límites.

Van quedando atrás, aunque no del todo, los tiempos en que "el" método ignaciano de oración era exclusivamente el de las tres potencias. Hoy todo el mundo sabe que son suyos también otros métodos de oración. Muy suyos, muy típicos, y por eso mismo muy nuestros y de gran interés.

Uno de ellos es el que San Ignacio llama "*contemplación*".

"La contemplación ignaciana" es lo que un pintor llamaría *el estudio de una escena* de la vida de nuestro Señor.

Podemos llamar a esta contemplación una pintura mental. Nos forjamos un cuadro animado, por ejemplo, del Nacimiento, nos fijamos bien en él, discurrimos, resolvemos y oramos. El genio inglés gusta de los modelos prácticos; no de las síntesis de proporciones abstractas, más del gusto del genio francés. El modelo práctico de nuestra vida es, claro está, la vida de nuestro Señor; y la contemplación es el estudio de una escena de esta vida" (2).

La contemplación ignaciana "quiere cumplir funciones franciscanas de talla de Viacrucis y figuritas de Nacimiento" (3).

En la contemplación el ejercitante ha de formarse "cuadros animados" de la vida de nuestro Señor, considerar su belleza y valor sobrenatural y lo que

---

(1) Iparraguirre: *Historia de los Ejercicios*, II (Bilbao, 1955), pp. 460-461.
(2) Rickaby: «Manresa» 6 (1930) 333.
(3) Pemán, en el prólogo a la edición de los Ejercicios en la Colección «Cisneros» (Ediciones «Atlas», Madrid).

los tales cuadros tienen que ver con el mismo ejercitante, y hacer por su parte actos de fe, de amor, de adoración y de otras virtudes. Al llegar aquí, cesa ya en gran parte la actividad fatigosa de la imaginación y del entendimiento. El alma se halla presente en espíritu al misterio casi sin dificultad y se deshace espontáneamente en afectos y propósitos. Delante de una persona que hemos aprendido a conocer y estimar, nos sentimos conmovidos sin necesidad de discurrir; simplemente vemos y amamos (4).

Contemplpar un objeto es considerarle sin apresuramientos y excitando afectos al mismo tiempo: esto es lo que tiene lugar en la contemplación respecto de los misterios divinos. La contemplación es una visita que hacemos a nuestro Señor en uno de los misterios de su vida mortal: en una visita se trata naturalmente con la persona a quien se visita, y se consideran sus palabras y sus acciones.

Contemplar las personas: San Ignacio aconseja que se contemple el misterio, no como si se hubiera verificado hace 19 siglos, sino como si se estuviera verificando ante nuestros ojos.

Recomienda que se busque no un conocimiento cualquiera, sino un conocimiento íntimo del divino Maestro.

Se han de considerar no sólo los encantos incomparables de la santísima Humanidad de nuestro Señor, sino también las perfecciones infinitas de su Divinidad. De esta doble vista nacerá una admiración llena de amor y fecundísima en frutos de santidad.

Oír las palabras: las palabras de Cristo nuestro Señor son maravillosamente luminosas; son palabras de una deliciosa belleza y son palabras de un poder omnipotente...

Contemplar las acciones: como si se verificaran ante nuestros mismos ojos y tomáramos parte activa en ellas. Verlas de modo que saquemos: 1) conocimiento íntimo de Jesucristo, engendrador de la familiaridad divina, 2) gran admiración hacia nuestro divino Modelo, 3) un amor cada vez más ardiente, 4) mayor generosidad para caminar en su seguimiento imitando sus incomparables virtudes (5).

El binomio meditación-contemplación.

Toda materia de meditación lo puede ser también de la contemplación, pero en diferente manera. Porque

—la meditación busca, la *contemplación* goza de lo que ha hallado la meditación,

—la meditación discurre, la *contemplación* descansa en el fin y término de la carrera

—la meditación anda como preguntando a todas las cosas para que la den nuevas de la verdad, la *contemplación* después de hallada, la mira simplicísimamente

---

(4) Ambruzzi: *Mirar a Cristo, o el método de contemplación de San Ignacio:* «Manresa» 6 (1930) 335.

(5) Véase De Maumigny: *La práctica de la oración mental* (Madrid, 1943): trat. 1.°, parte 6.ª, cap. 2.°

—la meditación suele parar muchas veces en las criaturas y sacar algún provecho de su consideración, pero la *contemplación* en todas las criaturas busca a Dios y en todas le halla y le mira.

Es la *contemplación* muy semejante al modo que tienen de obrar los sentidos. Los ojos se deleitan con la luz y con la vista de los campos y de los cielos y estrellas; los oídos con la música suave y acordada; el gusto con los manjares delicados y sabrosos; y todo esto, sin ningún trabajo ni discurso, sino gozando cada uno de su objeto que tiene presente.

El entendimiento suele deleitarse con el conocimiento de algunas verdades, sin discurso ni trabajo, *como si* las viera, y quedarse suspenso en algunos pasos o historias *como si* se hallara presente, y penetrar algunos misterios y saborearse en ellos *como si* los gustara o tocara con las manos (6).

Si la meditación multiplica, la contemplación simplifica.

Si la meditación discurre, la contemplación intuye: "la intuición de la realidad divina, cuando sobre todo posee la viveza e intensidad que reviste en los Ejercicios, no es otra cosa que verdadera y propia contemplación" (7).

Meditar es ver un león pintado; contemplar es ver un león vivo.

El binomio contemplación-aplicación de sentidos.

Es fácil confundir la *aplicación de sentidos* con la contemplación, tanto más cuanto que en el primero y el segundo punto de la aplicación de sentidos usa San Ignacio casi las mismas palabras que al explicar el primero y segundo punto de la contemplación: [114-122 y 115-123].

La aplicación de sentidos puede considerarse como una forma abreviada de la contemplación y las repeticiones (8).

Los tres ejercicios son contemplativos, su orientación general es igual o semejante y sus actos particulares sustancialmente los mismos.

Diferencias: la contemplación y repetición hacen buscar, investigar... se asemejan al trabajo de comer masticando.

En la aplicación de sentidos basta una mirada para darse cuenta de todo; es como beber sin el esfuerzo de masticar.

La contemplación: requiere materia nueva.

La repetición: requiere materia que no sea nueva, pero hay que trillarla.

La aplicación de sentidos: requiere materia que no sea nueva, y basta recoger el grano ya trillado.

La contemplación es "primo et per se " labor del entendimiento,
y en ella los sentidos son actos secundarios.

La aplicación de sentidos es "primo et per se" actividad de los sentidos, y secundariamente es reflexión o actividad intelectual.

Dos son las notas características de la *contemplación*:

1.ª simplicidad de discurso, y 2.ª intensidad de afecto.

Simplicidad del discurso hasta la intuición...

Intensidad del afecto hasta el puro amor de Dios...

---

(6) La Palma: *Camino espiritual* (Madrid, 1944): lib. 7.
(7) Boyer: «Manresa» 6 (1930) 113.
(8) Cfr. E. Hernández: *La contemplación de los misterios en los Ejercicios:* «Manresa» 24 (1952) 441-454.

La aplicación de sentidos se contenta con tan escaso discurso, que por su misma naturaleza es *intuitiva*; y requiere de tal manera el afecto, que sólo donde haya un corazón apasionado por Jesucristo puede darse auténtica *aplicación de sentidos*.

La aplicación de sentidos es más contemplativa que la misma contemplación (Bover):

para practicarla con la frecuencia, con el método y con el fruto que deseaba San Ignacio no hay más que un camino: amar sin medida a JESUCRISTO...

La *aplicación de sentidos* es otro método típico de oración ignaciana, en el que el alma, por medio de sus sentidos interiores, vuelve a penetrar más honda y personalmente en un misterio en el que ya se había internado algo antes por medio de sus facultades.

Junto con los sentidos de la imaginación interviene la inteligencia, que obra con actos intuitivos, análogos a los de cada uno de los sentidos de la imaginación.

La imaginación comienza a actuar allí donde termina la operación del sentido: veo un paisaje, cierro los ojos y entonces comienza la imaginación a representarlo. Así sucede con los demás sentidos.

Se da un cierto paralelismo entre las cinco operaciones de los sentidos y las operaciones subsiguientes de la imaginación.

La actividad de la imaginación adopta las formas de las operaciones sensoriales. Son como cinco líneas paralelas que arrancan de los sentidos y se continúan en la fantasía, levantadas a un plano superior.

Estos planos pueden ser tres, escalonados y ascendentes: imaginación, facultades superiores y estado místico.

De ahí la clasificación de los sentidos, de inferior a superior: sentidos imaginativos, racionales (intelectivo-volitivos) y místicos (9).

Sentidos imaginativos: aplicación directa de ellos: son aquella capacidad que existe en la imaginación de representar su objeto sensible, actuando de modo semejante al de nuestros sentidos corporales.

Se comienza por imaginar que uno ve, que oye... no para obtener cuadros pintorescos, ni detallados, ni arqueológicamente exactos, ni para llegar hasta la alucinación, sino únicamente para despertar en el alma piadosos afectos,

No exige ni mucha ciencia, ni una imaginación rica y precisa.

Debe hacerse con discreción, con calma y con sencillez.

Supone un alma seriamente preparada y tocada del amor de Dios.

Hecha así encamina al alma a una contemplación altamente intelectual.

En regiones donde existe viva la fe, se representan todavía los misterios de la Pasión, como se hacía en la Edad Media. Los espectadores, oyen, miran y sin esfuerzo alguno de su parte, brotan espontáneamente en su corazón saludables reflexiones y piadosos afectos; retirándose silenciosos y pensativos con un verdadero deseo de reformar su vida y de imitar generosamente a Jesucristo Nuestro Señor.

---

(9) Véase M. Ruiz: *Aplicación de sentidos:* «Manresa» 18 (1946) 257-267.

Algo parecido, pero en un sentido más elevado, sucede en la aplicación de sentidos de la vista, del oído y del tacto: miramos lo que se hace, escuchamos las palabras, tocamos con respeto los objetos, y por sí mismos brotarán en nuestras almas piadosos pensamientos. Al mismo tiempo sentimos nacer espontáneamente en nosotros sentimientos de admiración, de amor, de alegría, de alabanza, a los que se une la resolución de imitar generosamente al divino Modelo que tenemos ante los ojos (10).

Sentidos racionales: aplicados a cosas o a cualidades inmateriales: son aquella facultad que existe en el entendimiento y en la voluntad de aprehender, operando naturalmente con la gracia ordinaria, los objetos inmateriales.

Constituyen un grado inferior a los sentidos espirituales: tienen de común con ellos el ejercicio de la mente, pero se distinguen en que operan en un plano esencialmente inferior, como se distinguen la gracia ordinaria de la extraordinaria.

Sentidos espirituales o místicos: son aquellas comunicaciones místicas del alma con Dios que, al menos lejanamente, semejan el modo de obrar de los sentidos corporales.

"Señal es de vida espiritual uso de sentidos espirituales" (11).

Uso de los imaginativos: "Mientras la persona come, considere *como que* ve a Cristo comer con sus apóstoles, y cómo bebe, y cómo mira, y cómo habla": [214].

"Aplicar los sentidos de manera que hagmos *como que* oímos y vemos y olemos" (12).

"Este método es una forma de contemplación perfecta, en la cual el alma levantada sobre sí misma y sobre los sentidos, siente las cosas espirituales *como si* las viera y oyera, y toma sabor en ellas *como si* las gustara. y se conforta en ellas *como si* las oliera, y se abraza y besa los lugares que tiene ausentes *como si* los tocara" (13).

Los sentidos de la imaginación son cosa que podemos ejercitar siempre que queramos, y suponen que no se da de hecho actual comunicación de orden superior, aunque no excluyen que pueda ésta entrecruzarse en su actuación. No será, pues, raro que se ejerciten en una misma oración los sentidos de la imaginación, por industria nuestra, y los llamados sentidos espirituales por obra graciosa del Señor (14).

---

(10) De Maumigny: o. c., tr. 1.º, parte 6.ª, cap. 3.º

(11) Directorio de Gil González Dávila: *Mon. Ign.*, s. II, t. II (Roma, 1955): Doc. 31, n. 96, pág. 511.

(12) Nadal: Cfr. Nicolau: *Pláticas* (Granada, 1945), pág. 185.

(13) La Palma: citado por Iparraguirre en las *Obras completas de San Ignacio* (tomo 86 de la B A.C.: Madrid, 1952): nota 79, al n.º 121 de los Ejercicios, pág. 183.

(14) Véase Calveras: *Los cinco sentidos de la imaginación:* «Manresa» 20 (1948) 47-71 y 125-137. Pone estos tres casos prácticos de actuación de los sentidos:

1.º—Gustar la amargura del remordimiento de la conciencia [69] para sentir internamente la pena de los condenados:

1) Se puede recurrir al caso de Judas: lo insufrible de su remordimiento, y sacar un conocimiento discursivo y de ahí argüir a fortiori...

2) O recurrir al conocimiento experimental de algún amargo remordimiento que

Uso de los racionales: la parte que San Ignacio atribuye a la inteligencia en cada uno de los sentidos parece ser indiferente; inferior en el tacto; intermedia en la vista y el oído; superior en el olfato y el gusto.

De ahí tres modos de aplicación de sentidos: uno inferior, en que la imaginación predomina sobre la inteligencia y en cierta manera la absorbe; otro superior, en que la inteligencia predomina notablemente sobre la imaginación; otro intermedio, en que ambas facultades sensiblemente se equilibran.

Inútil es advertir que en cada uno de estos modos caben innumerables variedades en la intensidad y aun en el temple especial, por razón de la índole típica de cada sentido o del objeto sobre que versan.

Uso de los espirituales: pertenecen a la oración infusa y corresponden a la vía unitiva. Esta facultad de intuición intelectual no se despierta en nosotros sino por un favor especial de Dios, por encima del esfuerzo combinado de la imaginación y del entendimiento conceptual.

El ejercicio de los sentidos espirituales, es una gracia mística, una oración pasiva.

¿Es contemplación? En la mente de San Ignacio este ejercicio es propia y verdadera contemplación.

Pertenece al género intermedio, dentro de las variedades que caben en él: ni predominan notablemente los sentidos, de modo que sea tenue y superficial la actividad de la inteligencia, ni tampoco prepondera de un modo ab-

---

yo mismo haya sentido alguna vez; pero no gustaré con el gusto imaginativo la amargura del remordimiento, hasta que, actuando el recuerdo de aquel caso, logre hacer como si sintiese ahora otra vez aquello mismo.

3) Si estando en esto el buen ángel punza mi conciencia y la remuerde, entonces gustaré la amargura del remordimiento, no con el gusto de la imaginación, haciendo como quien lo gusta, sino con gusto real, experimentando actualmente su amargura en sí misma.

2.°—«Gustar la infinita suavidad y dulzura de la divinidad de Jesucristo» [124]:

1) Si traigo a la memoria los deliquios de amor de las almas santas, tendré alguna idea de la suavidad y dulzura de la divinidad, pero no la gustaré todavía con el gusto de la imaginación.

2) Si recurro a la dulzura y suavidad que alguna vez he sentido en momentos de gran fervor y la avivo con el recuerdo haciendo *como si* ahora la sintiese, la habré gustado con el gusto de la imaginación, y de esta reviviscencia puedo argüir a la infinita suavidad de la divinidad.

3) Si el Señor me consuela actualmente con alguna gracia o don que deje en el alma gran dulzura espiritual, entonces la gustaré no con el gusto imaginativo, sino con gusto real, experimentándola en sí misma, y de aquí, como de premisa mucho mejor sentida, podré argüir a la dulzura divina...

3.°—«Aplicar el oído a lo que las personas hablan o pueden hablar» [123]:

1) Puedo recordar fielmente las ideas de un discurso sin que en ello tome parte la imaginación representativa. Pero si me hago presente la escena, habré actuado la vista y el oído de la imaginación.

2) Si logro además tomar parte activa en el misterio, podré entablar conversación e imaginar que hablan conmigo. En ello ejercitaré el oído de la imaginación, si sé mantener la presencia de la escena y oír las palabras como si entraran por mis oídos.

3) Por fin, del oído imaginativo de las palabras con que visto los pensamientos que el Señor me va sugiriendo y con los cuales influye veladamente en mi alma, puedo pasar a recibir la acción manifiesta de Dios en mí, si con alguna ilustración especial, moción de la voluntad o pensamiento venido de fuera me descubre lo que he de enmendar; entonces, no fingiendo que oigo, sino estando en actual comunicación con Dios y así oyéndole realmente con el oído espiritual, conozco directamente su divino beneplácito...

sorbente la actividad intelectual, de modo que la imaginación sólo sea un previo punto de apoyo.

La elasticidad que admite este ejercicio lo hace apto para todo género de personas que, según sus cualidades o circunstancias o según los objetos que consideran, se acercarán y aun llegarán, ora al género ínfimo, ora al supremo.

Este ejercicio es como una repetición (en el sentido ignaciano), pero más simple y más intuitiva. Mayor simplificación, mayor intuición: luego más propiamente contemplación: [118 y 227].

A la actividad intelectual, que nada pierde de simplicidad y penetración, se añade una mayor sensibilización de los objetos, que los hace capaces de una más viva intuición.

Todo esto demuestra que la aplicación de sentidos, lejos de ser un retroceso, es un nuevo paso adelante hacia la perfecta contemplación, como que es más contemplativa que las mismas contemplaciones.

Por lo tanto, la aplicación de sentidos espirituales: 1.° logra idealmente lo que se proponía San Ignacio; 2.° está *eminenter* en su idea, y 3.° orientando la meditación discursiva en el sentido de la contemplación dispone al ejercitante al don de oración infusa.

Los sentidos espirituales están virtualmente contenidos en el texto.

El santo esperaba de sus ejercitantes estas experiencias místicas y las tenía como meta señalada de sus Ejercicios.

Alguna aplicación de sentidos es superior a la meditación, porque es más contemplativa que ella e incluso puede ser superior a la misma contemplación.

La aplicación de sentidos conduce a la contemplación pasiva y aun puede convertirse ella misma en oración pasiva.

Volviendo al directorio oficial de que hablábamos al principio: por razones de oportunismo histórico tenía razón al limitarse a lo asequible por esfuerzo humano. En cambio no tiene razón al afirmar que "meditatio omnino est altior".

Polanco y Nadal no se equivocaron en su interpretación.

Y junto a ellos se agrupan los grandes autores de la genuina tradición jesuítica: un *La Palma:*

"Clara cosa es que no habla de los cinco sentidos corporales, sino que habla del entendimiento que ha de volver a las primeras meditaciones sin discurso ni trabajo, sino con aquella facilidad y suavidad que obran los sentidos acerca de sus objetos cuando los tiene presentes. Porque las cosas a que el Santo Padre dice que debemos atender con estos sentidos son altísimas y que apenas las alcanza el entedimiento cuando está en profunda contemplación. La aplicación de sentidos representa el estado de los perfectos que gozan con quietud de la presencia de Dios y de la suavidad de los misterios" (15).

Suárez: "huiusmodi enim applicatio mentis participatio quaedam contemplationis est" (16).

La Puente: su punto de partida es la forma más perfecta que es la aplicación de sentidos mística, y la toma como base o ideal para las otras formas

(15) La Palma, *Camino espiritual,* lib. III, cap. 7.
(16) Suárez, *De Religione S. I.,* ed. Vivès, t. 16, lib. IX, cap. 6, n. 11.

más llanas, asequibles a todos. Habla de sentidos interiores que luego especifica distinguiéndolos en imaginarios e intelectuales (17).

Santo Tomás comentando el "Gustate et videte quoniam suavis est Dominus" dice que el sentir a Dios dentro del alma pertenece al gusto: porque con unos sentidos percibimos lo que está fuera y lejos de nosotros, es a saber, con la vista, olfato y oído; con otro lo que está fuera y en contacto con nosotros, a saber, con el tacto; y con otro lo que está dentro en contacto interior, esto es, con el gusto.

Pues bien: trasladando la experiencia de las cosas sensibles a la percepción de la divinidad, como Dios se halle presentísimo dentro de nosotros mismos y no fuera, ni lejos, el experimentarlo ha de corresponder al gusto.

Fruto del gusto de Dios es el conocimiento experimental que de él se alcanza y la suavidad para el afecto (18).

Comentando el "Hoc enim sentite in vobis", dice:

"Videre eius caritatem, ut ei conformemur illuminati,
Audire eius sapientiam, ut beatificemur,
Odorare gratias suae mansuetudinis, ut ad eum curramus,
Gustare dulcedinem eius pietatis ut in Deo semper dilecti simus,
Tángere eius virtutem, ut salvemur; et sic sentite quasi tangendo per operis imitationem."

San Buenaventura:
Ver es la fe que nos hace las cosas sobrenaturales presentes,
Oír es la fe que entiende y cree con afecto,
Oler pertenece a la virtud de la esperanza,
Tocar es la unión que hace el amor,
Gustar es la caridad saboreando los gustos sobrenaturales (19).

Polanco:
Por la fe *vemos* y así Cristo es la Verdad.
Al creer, además *oímos* a Cristo y así es el Camino.
Deseando *olemos* a Cristo que es así la Vida.
Por la caridad *gustamos* a Cristo.
Por el puro amor *tocamos* a Cristo... (20).

Nadal:
Vista: intelección de la fe.
Oído: persuasión de ella.
Olfato: esperanza.
Tacto: unión de caridad.
Gusto: gozo de la misma.

Varios autores:
Vista } *fe*
Oído }

(17) La Puente, *Meditaciones*, I. Introducción, § 11.
(18) Citado por Calveras: «Manresa» 20 (1948) 133, nota 40.
(19) Lo cita Dávila en su *Directorio:* Doc. 31, n. 96, pág. 510.
(20) Doc. 20, n. 66, pág. 302.

Olfato: esperanza.
Gusto } *caridad*
Tacto }

Cordeses:
Vista: contemplamos el resplandor espiritual de Cristo.
Oído: oímos sus divinas inspiraciones.
Olfato: olemos la fama, virtudes y dones.
Gusto: gustamos la suavidad de Dios.
Tacto: nos unimos íntimamente con Dios (21).

Dávila:
—lo de Polanco es para él "abstractiora et curiosa",
—aduce la interpretación de Santo Tomás y San Buenaventura,
—no es hostil a los sentidos espirituales, pero teme el abuso,
—casi todo su texto pasó al *Dir. Variorum.*
—por su influjo quedaron eliminados los *sent. espirituales* del Dir. Oficial.
Fueron inútiles las observaciones y las protestas (22).

Pero a pesar de esa amputación, la interpretación espiritual sobrevivió después de 1599 y siguió representando una tradición legítima, si no universal.

Cuestiones complementarias: responde al apartado VI del esquema:

1) Es un hecho que casi ningún autor no-jesuíta menciona la aplicación de sentidos entre los métodos de oración.

La razón fundamental puede ser que no sea otra que el desconocimiento que los autores no-jesuítas suelen tener de nuestra ascética.

Nosotros solemos saber mucho de Ejercicios y poco de espiritualidad general; y ellos viceversa.

2) En las tandas intensivas el ambiente es muy propicio para esta clase de oración y no es raro encontrar para ella una gran facilidad y un como descanso espiritual precisamente por su misma índole afectiva.

3) Es indudable que este sistema se presta a abusos si no se hace en las debidas condiciones: ya el Doc. 38, n. 9 advierte: "experientia docet quod in nullo exercitio tantum sit periculum laedendi organa capitis, quam in isto". Pero en cambio esos peligros desaparecen si se hacen las cosas en la debida forma indicada.

Otro tanto se diga del aspecto infantil que puede presentar a primera vista: por eso hemos puesto como condición para emplear con fruto este modo de orar el estar poseída el alma de un gran amor a Cristo.

4) Más discutible es su aplicación en las tandas reducidas, pero habría también que distinguir: en tandas de ocho días a religiosas y a los nuestros que han practicado los Ejercicios intensivos, no se ve ninguna dificultad.

---

(21) Cordeses: Doc. 32, nn. 86-87, pág. 549.
(22) Cfr. Quadrantini: Doc. 35, n. 28, pág. 765, y mejor aún el Doc. 37, n. 15, pág. 781. Lo omitido y lo conservado definitivamente en el Directorio Oficial puede verse intuitivamente en la nueva edición que citamos de los Directorios: pp. 676-677.

En cambio, en tandas de cinco días a personas seglares, parece quizá menos probable que pueda emplearse con éxito ni en las debidas condiciones.

5) a—La esencia del problema está, por lo tanto, en la preparación que tenga el alma para entrar en este modo de oración.

Supuesta esta preparación, no se ve ningún inconveniente en ampliar el concepto de la aplicación de sentidos y elevarla hasta lo más subido de la mística.

b—Los puntos controvertidos afectan más bien al fondo del problema, es decir, a la esencia misma de la aplicación de sentidos, ya que, si se la entiende solamente según la interpretación del Directorio Oficial, pierde todo su interés y se reduce a un piadoso ejercicio de imaginación afectiva, mientras que, si se le da su amplitud, abre al alma los anchos horizontes místicos.

c—La nueva psicología de profundidades parece favorecer la tendencia mística: al ahondar en el conocimiento del individuo, descubre en él nuevas posibilidades psíquicas que fundamentan nuevas elevaciones en la escala de lo espiritual.

d—El descuido práctico de estos métodos de oración al dar Ejercicios es debido sin duda a la poca fe que en ellos se tiene, quizá por no haberlos experimentado convenientemente en sí mismo.

e—En el actual momento espiritual predomina la libertad de espíritu que hace aceptar como buenos todos los modos de hacer oración, con tal de que de alguna manera lleven a Dios. No dice bien con el ambiente general de hoy la rigidez de un método y aun en lo espiritual se subraya también como un lema favorito el de "ubi spiritus Dei ibi libertas" (23).

A manera de conclusión... Cfr. apartado VII del esquema.

---

(23) Puede estudiarse la manera particular de ejercitar cada uno de los sentidos espirituales en el P. La Puente en diversos pasajes de sus Meditaciones, por ejemplo: Introducción, § 11, y parte II, med. 26; parte IV, med. 23; parte VI, med. 44...

El autor clásico en la materia es el P. Marechal en su artículo «Application des sens» en el *Dict. de spiritualité* (París, 1934) I, col. 810-828.

El P. Larrañaga resume ampliamente a Marechal en su obra *La espiritualidad de San Ignacio de Loyola* (Madrid, 944) pp. 165-173.

ESPIRITU DE ORACION Y FAMILIARIDAD CON DIOS

por

ANTONIO M.ª ENCINAS, S. I.

ESPIRITU DE ORACION Y FAMILIARIDAD CON DIOS

Entiendo por espíritu de oración la necesidad interior que sienten almas fervorosas de acudir a Dios en todo, como el niño las siente de acudir a su madre para todo.

Es una disposición permanente de espíritu en la cual nos sentimos atraídos con fuerza a tratar de continuo con Dios: creyendo, esperando, amando, adorando, reparando, agradeciendo, pidiendo, ofreciéndonos, entregándonos, meditando, contemplando, admirando...

Su fundamento: de parte nuestra, es la necesidad absoluta que tenemos del auxilio divino en todo y de la oración para obtenerlo;

y de parte de Dios, su voluntad santísima de que seamos todo para El reverenciándole, adorándole, ... y sobre todo amándole con todo nuestro corazón, con todas nuestras fuerzas, con toda nuestra alma. Cuanto más penetren estos motivos en nosotros, con mayor fuerza tenderemos a centrar nuestra vida en trato continuo de amor con Dios.

Trato familiar, el que deben tener entre sí los miembros de la misma familia, es trato muy continuo de amor tierno, de intimidad profunda, de confianza ilimitada y de entrega mutua incondicional; que corresponde a la comunidad de sangre, y unión de vida que hay entre esposos, entre padres e hijos, entre hermanos y hermanos.

La familiaridad con Dios se funda en que Dios es nuestro Padre que nos ha engendrado a su propia vida haciéndonos participantes de su naturaleza;

el Espíritu Santo es esposo de nuestra alma a la cual fecunda con su gracia para formar en nosotros al Cristo Místico;

el Hijo hecho hombre es nuestro hermano y nuestra cabeza que vive en nosotros su vida de gracia; la Virgen es nuestra Madre; los demás hombres, hermanos en Jesucristo y miembros con nosotros de la misma cabeza.

La familiaridad con Dios viene sobre el espíritu de oración, a subrayar el amor, la intimidad, y la confianza del alma con Dios.

Se engendra el espíritu de oración y la familiaridad con Dios a fuerza, sobre todo, de orar mucho y BIEN; es decir, con mucho trato y mucha familiaridad con Dios. No basta orar mucho; se puede tener toda la vida una hora de oración mental diaria sin llegar a conseguir espíritu de oración, si se la tiene con negligencias bastante culpables, o si, cuando oramos, todo se nos va en mucho pensar y discurrir, sin apenas dejar tiempo para trato familiar con Dios.

Frutos principales del espíritu de oración y familiaridad con Dios son:

El 1.º orar mucho y bien en la meditación retirada de la mañana y de los dos exámenes diarios; *mucho y bien,* en la recepción de la Eucaristía y del Sacramento de la Penitencia y en la celebración de la Santa Misa; *mucho y bien,* durante las ocupaciones del día.

Por estos tres caminos, el espíritu de oración lleva rápidamente a gran santidad, ya que la oración y los sacramentos fervorosamente recibidos son, en la providencia ordinaria de Dios, las fuentes principales de gracia.

El 2.º fruto es vivir habitualmente la unión con Dios en el grado más íntimo a que nos vayamos disponiendo; gran bien para nuestra alma, porque de la unión con Dios, primer principio y último fin de la santidad, nos ha de venir ante todo la perfección.

En 3er. lugar, el espíritu de oración y la familiaridad con Dios *nos ponen en disposición habitual óptima para recibir grandes dones de Dios.* Cierto que no tiene el Señor la misma medida de gracias para unos y otros; pero es muy grande la que tiene para cada uno, de suerte que prácticamente lo que pone límite a sus dones es, principalmente, nuestra falta de disposición para recibirlos.

Finalmente, merced al espíritu de oración y de familiaridad con Dios, podemos conservarnos con relativa facilidad en la presencia de Dios durante las ocupaciones;

y el trabajar siempre bajo la mirada de Dios es gran cosa para evitar faltas que le disgustan y ejercitar virtudes que le agradan; para ser sensibles a sus inspiraciones y cumplir en todo su santísima voluntad.

Recordadas estas lecciones generales, apliquémoslas al primer punto de nuestro tema, exponiendo brevemente dos ideas principales de San Ignacio sobre el espíritu de oración y de familiaridad con Dios.

1.ª *Idea;* axiomática para el Santo: *Uno bien mortificado y abnegado se une con Dios en poco tiempo de oración, más que otro menos abnegado en muchas horas de oración*; o sea, que abnegación y mortificación:

son como *conditio sine qua non* para hallar entrada con Dios en la oración;

son el punto de actuación más eficaz para unirnos con Dios en la oración;

son el índice más veraz de nuestro progreso en la unión con Dios. Porque "cada uno piense que tanto aprovechará en todas cosas espirituales... (entre las cuales figura en primer lugar la caridad con Dios) cuanto saliere de su propio amor, querer e interesse".

2.ª Idea;

Para San Ignacio el jesuíta es ante todo apóstol de la mayor gloria de Dios: (es dado por el Padre a Jesús o "puesto con Jesús", para que le siga en la conquista del mundo para el Padre, en humillación y pobreza).

Luego su acción apostólica ha de ser: a) *intensa,* b) *nacida* de la exuberancia de la contemplación; (de modo que el apóstol se conserve "contemplativo en la acción" o en trato familiar íntimo con Dios durante la acción).

Para fomentar en nostros esta familiaridad íntima con Dios en el retiro y en las ocupaciones, el Santo Fundador exige:

1.º *en el novicio:* ejercicio fuerte de abnegación y mortificación (pruebas del noviciado, observancia regular, obediencia, etc.); ejercicio fuerte de oración mental en retiro (4 ó 5 horas diarias en el mes de Ejercicios, dos horas, después, todos los días); ejercicio fuerte de familiaridad con Dios durante el día (por examen particular, recogimiento, visitas al Santísimo, presencia de Dios, silencio).

2.º *durante los estudios:* pide a) el mismo ejercicio fuerte de abnegación y mortificación, localizado principalmente en el estudio serio y constante, en la observancia regular y en la obediencia, b) ejercicio de oración mental en retiro, menos que en el noviciado, pero sí lo suficiente para conservarse unido con Dios durante el día; c) ejercicio fuerte de familiaridad con Dios durante el trabajo.

3.º *en Tercera Probación,* que, por ser la última mano que se da a nuestra formación, ha de ser, ante todo, *schola affectus,* S. Ignacio pone al tercerón de cara al espíritu de oración y familiaridad con Dios en el retiro y en las ocupaciones, como el objetivo principal de todo el año, no sin el consiguiente aumento de abnegación y mortificación, como camino obligado para la oración.

En cuanto a los ya formados: lo primero en el P. General es "que sea muy unido con Dios Nuestro Señor y familiar en la oración y todas sus operaciones";

Lo primero en el *oficio de Rector* debe ser "sostener todo el Colegio como en hombros con la oración y santos deseos" lo cual significa oración muy a la continua y en medio de las ocupaciones;

en los sacerdotes todos "Ministerii sui efficaciam ab iis potissimum mediis exspectent quae instrumentum cum Deo conjungunt... cuiusmodi sunt praecipue... familiaritas cum Deo tam in oratione quam in omnibus suis actionibus." (Reg. Sac. 12.)

Todos los nuestros, según el P. Nadal tenemos aneja a nuestra vocación la gracia de hallar a Dios con facilidad en medio de las ocupaciones. "Habet Societas libertatem quandam spiritus superiorem, ut facile sit Deum invenire, hoc est, devotionem atque animi quietem in vero, tum etiam contemplationem in rebus omnibus." San Ignacio inculca sin cesar la necesidad de recurso habitual a Dios en todo, de la familiaridad con Dios en medio del trabajo. "El Padre loa mucho la oración, máxime aquella que se hace trayendo a Dios siempre delante de los ojos" (*Memorial* del P. Cámara).

Indicadas brevemente las ideas principales de San Ignacio sobre el espíritu de oración y familiaridad con Dios, paso al punto principal de mi tema sobre la *eficacia de los Ejercicios para producir en el ejercitante espíritu de oración y familiaridad con Dios.*

Es muy grande, porque en ellos se ha de hacer: a) mucha oración mental; b) muy perfecta; c) especialmente rica en trato familiar con Dios.

I. En los Ejercicios de S. Ignacio es esencial hacer mucha oración mental.

Por definición estos Ejercicios son "todo modo de examinar la consciencia, y de orar vocal y mental y de otras espirituales operaciones..."

El nombre mismo de Ejercicios les viene de la actividad interior propia de la oración mental, que es su principal elemento constitutivo.

Todo el contenido del precioso librito se divide en "meditaciones" a cada una de las cuales se la llama "ejercicio", y en "documentos". Las meditaciones son lo substancial y primario; los documentos vienen como algo secundario sobre las meditaciones, para prepararlas, facilitarlas, completarlas, ayudar a su eficacia, orientar su fruto.

El mes de EE. es substancialmente una hora de oración mental, más otra y otra hasta unas 135, sobre temas elegidos y ordenados por el Santo para el fin de sus EE.; a lo largo del mes se van aplicando los documentos según lo pidan las meditaciones.

Lo demás que no sea formalmente oración, como la elección de estado, la reforma de la vida, el hacernos indiferentes, etc., son cosas que generalmente se han de hacer a fuerza ante todo de oración.

Así en las elecciones: el primero y segundo tiempo consisten casi en pura oración y en alta oración. "El primer tiempo, escribe San Ignacio es cuando Dios Nuestro Señor así mueve y atrae la voluntad que sin dubitar ni poder dubitar, la tal ánima sigue a lo que es mostrado; así como San Pablo y San Mateo hicieron en seguir a Cristo Ntro. Señor" [175]. "El segundo tiempo es quando se toma asaz claridad y cognoscimiento por experiencia de consolaciones y dessolaciones y por experiencia de discreción de varios espíritus" [176].

En el tercer tiempo la elección se hace considerando pros y contras entre los dos extremos; pero a este estudio comparativo ha de preceder oración y le ha de seguir oración.

Porque primero ha de ser, escribe el Santo, "pedir a Dios Nuestro Señor quiera mover mi voluntad y poner en mi ánima lo que yo debo hacer acerca de la cosa propósita, que más su alabanza y gloria sea, discurriendo bien y fielmente con mi entendimiento y eligiendo conforme su sanctissima y beneplácita voluntad" [180].

Y después de "hecha la tal elección, o deliberación, añade, debe ir la persona que tal ha hecho con mucha diligencia a la oración delante de Dios Ntro. Señor y offrescerle la tal elección, para que su divina Majestad la quiera rescibir y confirmar siendo su mayor servicio y alabanza" [183]. Esto en cuanto a las elecciones.

Pues hacernos indiferentes a pobreza o riqueza, a honor o deshonor, a salud o enfermedad, a vida o muerte..., el cambiar así de signo a nuestras afines desordenadas poniendo amor donde sentíamos odio y odio donde teníamos amor

necesariamente ha de ser obra de mucha gracia conseguida a fuerza de pedir, orar, meditar, estimularse y entregarse... en muchos y largos ratos de oración.

Del mismo modo la conversión del pecador, el aborrecimiento interno del pecado, del desorden y del mundo y los demás sentimientos cumbres de la primera semana son fruto de las meditaciones hechas en ella, principalmente de los tres coloquios muchas veces repetidos a la Virgen Santísima, a Jesús por la Virgen y al Eterno Padre por Jesús y por la Virgen.

En los EE. de San Ignacio la oración lo es casi todo y lo ha de animar y vivificar todo.—Pero además de ser mucha

II. La oración mental en los EE. ha de ser muy perfecta

trabajando en ella *sabiamente* o según la técnica propia de cada facultad; y *santamente* o con aquella diligencia, reverencia, caridad y confianza que pide la santidad y majestad de Dios con quien tratamos.

Para conseguir esta doble perfección, San Ignacio manda:

que antes de cada hora de oración determinemos, como preparación inmediata para ella, los puntos que hemos de considerar, los sentimientos que debemos fomentar y el fruto que se quiere conseguir;

y que se empleen los 15 minutos siguientes a ella en examinarnos sobre faltas culpables en la oración para detestarlas;

y además en comparar el modo como he meditado con los resultados obtenidos.

Con este estudio comparativo, hecho al fin de cada meditación, por todo el mes, llegaré a un grado grande de perfección en mi oración mental, consiguiendo estas cuatro cosas:

1.ª Acabar con toda falta deliberada en la oración y disminuir más y más las semideliberadas: descubriéndolas, llorándolas, proponiendo la enmienda y pidiendo gracia para realizarla.

2.ª Hallar cada cual su modo propio de oración mental por el estudio comparativo, hecho al fin de cada hora de oración, de los diversos modos como ha trabajado y de los resultados obtenidos en cada uno de ellos.

3.ª Perfeccionar más y más la oración mental en sus procesos psicológicos de orden natural;

4.ª y no menos en su ser sobrenatural.—En la oración mental de los Ejercicios se viene generalmente a un estado de espíritu en el que vibra todo el hombre en sus facultades cognoscitivas, afectivas, volitivas y en las virtudes y dones sobrenaturales:

la memoria ha de recordar, poniéndonoslo delante el asunto de la oración; el entendimiento ha de considerar, ponderar, raciocinar, contemplar, comparar, examinar, reflexionar; la afectividad superior ha de amar y odiar, alegrarse y entristecerse, sentir terror, horror, confianza, contrición; la voluntad debe vencerse a sí misma, tomar resoluciones y urgirse a su cumplimiento; la imaginación ha de aplicar sus sentidos y revolotear incesantemente alrededor del entendimiento; la afectividad orgánica tiene que dejarse impresionar desde el centro hasta vibrar al unísono con las facultades superiores...

y todo este movimiento ha de desarrollarse bajo el influjo incesante de la gracia y de los dones del Espíritu Santo, en trato con la divina Majestad lleno de amor, reverencia, humildad, paz honda e incesante plegaria.

Son, pues, muchos los capítulos en que ha de perfeccionarse la oración mental para que resulte perfecta, y otros tantos los caminos por donde se puede llenar de faltas.

Siendo, pues, el examen medio eficaz y necesario para conseguir aquellas perfecciones y evitar estas faltas, es natural que San Ignacio exija para

ello un cuarto de hora íntegro después de cada ejercicio; ya que oración mental y contemplación son el constitutivo substancial primario de sus ejercicios.

Ni en el texto, ni en el contexto, ni en la naturaleza de las cosas, ni en el resultado de la experiencia se halla razón que nos permita dejar en este caso el sentido obvio de las palabras del Santo, quien dirigiéndose principalmente a su ejercitante ideal, —persona para mucho y deseosa de aprovechar en todo, pero generalmente principiante en la virtud que viene a elegir estado—le manda taxativamente que dé un cuarto de hora al examen de la oración después de cada ejercicio.

III. Pero S. Ignacio tiene especial empeño por que la oración mental en sus EE. sea muy rica en trato familiar con Dios: amando, adorando, reparando, pidiendo, agradeciendo, entregándose, ofreciéndose,... y ello lo consigue plenamente inculcando en todo ejercicio estas siete cosas: la presencia de Dios, la oración preparatoria, la petición, los avisos de andar siempre a buscar lo que quiero y de detenerme donde lo hubiere hallado, el coloquio, y la plegaria final.

Presencia de Dios. "Un paso o dos antes del lugar donde tengo de contemplar o meditar", como quien se detiene a la entrada de un templo para disponerse a penetrar en él y para presentarse ante su divina Majestad;

"Me pondré en pie por espacio de un Pater Noster, alzado el entendimiento arriba, considerando como Dios Nuestro Señor se mira, etc., y hacer una reverencia o humillación" (75).

Aquí San Ignacio, dando por supuesto que la oración mental en sus Ejercicios ha de ser ante todo trato con Dios, empieza cada ejercicio por poner a su ejercitante en la disposición de humildad, reverencia y atención que pide el trato del hombre con Dios, del hijo con el padre, etc.

Y esta disposición primordial la perfecciona el Santo con la llamada

Oración preparatoria abundante en sentimientos de caridad, rectitud de intención y plegaria (4); porque ella:

"Es pedir gracia a Dios Nuestro Señor para que todas mis intenciones, acciones y operaciones sean puramente ordenadas en servicio y alabanza de su divina Majestad."

El acto substancialmente es una ordenación efectiva a Dios de toda mi vida futura y separación afectiva de cuanto no sea Dios o no me lleve a Dios: entrega tan absoluta y para siempre, de todo mi yo a Dios, es magnífica disposición para el trato familiar íntimo con Dios en la oración; debemos pues, conservarla todo el tiempo mientras oramos, y volver a ella en las distracciones y sequedades, reavivando la presencia de Dios.

Sobre la oración preparatoria viene la "*petición*": demandar a Dios lo que quiero, lo cual es tratar con Dios reconociendo mi impotencia y confesando el poder, saber y bondad de Dios para concedérmelo.

Después, viene el meditar, contemplar, afectarse, proponer, que forman como el cuerpo de la meditación. Pues, para este trabajo central, S. Ignacio da dos normas: 1.ª que le hagamos "andando siempre a buscar lo que quiero"; 2.ª que "donde hallo lo que quiero allí me detenga". Las dos llevan a más trato con Dios, para pedirle lo que yo quiero y qué sé no puedo obtener yo solo,

y para disfrutar de lo hallado, que será una luz más viva, con un sentimiento más hondo, una moción más santa. Todo lo cual me llevará a trato familiar íntimo con Dios.

Y sobre esto, no ha de faltar el coloquio, que es un rato de comunicación con Dios, íntima, afectuosa, llena de santos anhelos, especialmente rica en oración de súplica pidiendo el fruto del ejercicio.

Esta súplica del coloquio se hace en condiciones ideales para ser oída; porque

se piden cosas óptimas, conforme a las consideraciones santas que se han hecho durante la oración mental;

se piden con gran humildad, confianza, insistencia amorosa y rectísima intención, disposiciones adquiridas asimismo en la oración mental;

se piden por intercesión de Nuestro Señor Jesucristo, de la Virgen y de los Santos.

Por razón de la tal plegaria el coloquio viene a ser la parte principalísima de la oración mental, por ser la de mayor eficacia para conseguir el fruto que se pretende. Las cosas pasan como si las consideraciones fueran ante todo preparación para el coloquio; en el cual se consiga mediante la plegaria hecha en las mejores condiciones—el fruto de la oración mental.

Aunque también conducen inmediatamente por sí mismas las reflexiones, contemplación, sentimientos y propósitos, al fruto práctico de la meditación; mas la fuerza principal para conseguirlo ha de venir de la oración de súplica o petición.

Pero el trato familiar con Dios lo fomenta San Ignacio no sólo en cada meditación, sino además en la *disposición que dá a las meditaciones de cada día.*

Porque manda que sobre cada tema o misterio se hagan en el mismo día tres horas de oración mental, de tipo algo diverso entre sí. La primera sobre dicho tema es por la mañana. La segunda, a primera hora de la tarde; es "repetición" de la anterior y ha de versar sobre los puntos que más me hubieren movido en ésta. La tercera, más tarde; es "resumen" o "aplicación de sentidos" sobre lo que más me hubiere movido en todo el día.

Son, pues, tres escalones dispuestos para un trabajo en profundidad. Según se profundice, la oración crece en simplicidad y fijeza; la luz se hace más viva, los sentimientos más hondos, las resoluciones más firmes; creciendo al mismo paso la comunicación e intimidad con Dios.

Tal proceso, repetido a diario con fidelidad y constancia durante todo el mes, fomenta considerablemente la intimidad del trato con Dios.

IV. SIN DETRIMENTO DE LA SEGURIDAD ASCÉTICA, MIRA SAN IGNACIO CONSTANTEMENTE A DISPONER EL EJERCITANTE PARA DONES MÍSTICOS.

1.° *En las Reglas para discernir espíritus* San Ignacio refiriéndose a fenómenos que supone él pueden darse en sus Ejercicios, da normas para discernir los místicos de los no místicos; y para enseñar cómo se ha de proceder dentro de los ejercicios con los místicos.

Luego él supone muy posible que se den estos fenómenos místicos en sus ejercicios.

2.° Además de esto, su librito está sembrado de expresiones muy generosas que, tomadas en su sentido obvio, abarcan igualmente el orden ascético y el místico. Por otra parte no hay razón ninguna para sospechar que el autor quiera excluir de aquella generalidad el orden místico.

Porque sabe él por propia experiencia que se dan gracias místicas; que son preciosas para la santidad; y que su ejercitante ideal, hombre para mucho y deseoso de aprovechar en todo, se prepara bien, cuanto ello es posible, para dones de Dios.

3.° La jornada diaria de oración mental en ejercicios (meditación—después aplicación de sentidos o resumen) es un avance continuo a lo largo del día hacia mayor simplicidad de oración dejando al ejercitante al fin de cada jornada a las puertas de la oración infusa, por si a Dios le place concedérsela.

Este mirar San Ignacio constantemente a la posibilidad de que su ejercitante pueda recibir durante los ejercicios dones místicos, es sin detrimento de la seguridad ascética.

Antes, de hecho, es un nuevo motivo para dar golpes de maza contra las aficiones desordenadas, en la abnegación interior, humildad, obediencia, pobreza, y dolor con Cristo crucificado, que es lo más seguro de la ascética.

V.—Por ambos conceptos los Ejercicios de San Ignació són de una actualidad excepcional en el apostolado moderno para la formación del apóstol y para el ejercicio mismo del apostolado.

San Ignacio en sus Ejercicios va a formar apóstoles. En el Principio y Fundamento fija: el último fin del hombre en la gloria de Dios; y la norma para el uso de las criaturas en el tanto cuanto ellas conduzcan a la gloria de Dios; o en no desear ni elegir, sino lo que más ayude a la mayor gloria de Dios.

Pero es evidente que la gloria que yo dé a Dios por mi mismo y además por otros, siendo su apóstol, será de suyo mayor que la que le dé solamente por mí mismo no ejerciendo ningún apostolado...

Ya en la primera semana y en el primer ejercicio San Ignacio lleva a su ejercitante a los pies de Cristo crucificado; y allí, ante un Dios que muere por salvarle, le invita a preguntarse a sí mismo: ¿qué ha hecho él por Cristo? Pecar, ofenderle, crucificarle de nuevo cuanto de mí depende. ¿Qué debo hacer por Cristo? No más pecar, no más ofenderle, no más crucificarle; pero esto es poco; debo esforzarme por impedir que otros le ofendan con nuevos pecados.

Y estas primeras ansias de apostolado las sigue fomentando en el ejercitante, más o menos explícitamente, en todas las meditaciones de la primera semana,

como reacción de gratitud a la predilección de Jesús sobre él, no condenándole como a otros muchos, antes muriendo para satisfacer por sus pecados.

En la contemplación del reino le presenta a "Cristo Nuestro Señor, Rey Eterno y delante dél a todo el universo mundo, al cual y *a cada uno en particular* llama y dice: mi voluntad es de conuistar todo el mundo y todos los enemigos y así entrar en el reino de mi Padre... Por tanto, quien quisiere venir conmigo..." etc.

¿No es esto para el ejercitante una invitación expresa de Jesús al apostolado en el puesto que El más tarde le señalará, el cual será para todos el apostolado de oración, del ejemplo y del sufrimiento; y en muchos, además, el apostolado de acción?

La Semana 2.ª, 3.ª y 4.ª son unos 23 días de convivencia con Cristo, contemplando la actividad de su vida siempre apostólica por apostolado de oración, de ejemplo y de sacrificio y en muchos momentos también por apostolado de acción.

Culmina este apostolado en la muerte de cruz por salvar al mundo; y a la Pasión consagra San Ignacio toda la tercera semana.

Finalmente en la contemplación para alcanzar amor, la cima más alta de perfección que pretende en los ejercicios y a donde se dirigen todos los frutos parciales conseguidos antes durante el mes,

la petición es de gracia para "en todo amar y servir a Dios"; o sea la caridad perfecta. Ahora bien, sabemos que la caridad, cuando es perfecta, lleva necesariamente al celo por la gloria de Dios y la salvación del mundo. ¿No es esto formar al hombre para apóstol de la mayor gloria de Dios?

Y en este proceso formativo del apóstol por los ejercicios no es lo primero para San Ignacio formar al hombre dinámico y conquistador; sino llenarle de caridad y de espíritu de oración; y esto lo consigue:

1.° Por el hecho mismo de darle sus ejercicios que son esencialmente escuela excepcional de oración;

2.° Haciéndole contemplar en las tres últimas semanas la vida pública del Señor, la cual aparece siempre fuertemente impregnada en oración; así: para prepararse a la vida apostólica, consagra los 40 días anteriores a la oración;

antes de la elección de los Apóstoles, de la Institución de la Eucaristía y de todo paso especialmente importante para su Apostolado, hace especial oración frecuentemente durante la noche;

en la resurrección de Lázaro, en la multiplicación de los panes y en otros milagros de mayor importancia, cuando llega el momento de realizar el prodigio, se recoge siempre unos momentos para unirse con el Padre en oración;

para prepararse a las inmediatas a la Pasión, el trance de mayor importancia redentora, se mantiene tres horas largas en oración, aunque se ve reducido a angustias de muerte.

3.° Lleva al ejercitante San Ignacio a *caridad perfecta* con Dios en el tercer grado de humildad y en la contemplación para alcanzar amor; y sabemos que cuando la caridad es perfecta, de ella brotan a la vez celo apostólico y espíritu de oración.

En la caridad perfecta la oración:

da origen a la acción, que ha de nacer ex plenitudine contemplationis;

acompaña a la acción entre las preocupaciones del apostolado sin apenas perder de vista la presencia de Dios;

la inunda en gracias de lo alto que le consigue con incesante plegaria, muy grata a Dios;

la transforma en oración y en caridad, porque es un obrar tan por amor, que parece tiene de amor tanto como de acción.

Un San Ignacio realizando la obra ingente de la fundación de la Compañía a fuerza de oración más que de trabajo... Un Javier evangelizando al mundo en plegaria incesante y ardiendo en amor... Estos son los apóstoles que los Ejercicios de San Ignacio quieren formar para el apostolado de hoy.

Porque el apóstol de hoy ha de trabajar como el de siempre, principalmente en el templo; pero también en la escuela, en el círculo, en la plaza...

Y esto con rapidez, en tensión y con técnica; necesita, por consiguiente, ser hombre que sepa orar en el bullicio, conservarse en paz entre la agitación, estribar en solo Dios a la vez que se afana por acumular medios humanos.

El milagro lo realizan los ejercicios de San Ignacio infundiéndole espíritu de oración que le conserve en todo momento instrumento dócil estrechamente unido a Dios.

Características del apostolado propio de estos tiempos son: rapidez, dinamismo, tensión, eficiencia, técnica, novedad, progreso, verdad, sinceridad...

con el peligro anejo de irreflexión, ligereza, independencia, inconstancia, menos sentido de responsabilidad, excesivo naturalismo...

Pues, el gran medio de conseguir estas buenas cualidades en el alto grado en que son necesarias sin incurrir en el peligro anejo a ellas, es el espíritu de oración y familiaridad con Dios.

DISCRECION DE ESPIRITUS

por

EUSEBIO HERNANDEZ, S. I.

DISCRECION DE ESPIRITUS

En este año ignaciano, he tenido que ir dando ya varias partes del comentario a las reglas de discreción de espíritus en los Ejercicios Espirituales de San Ignacio: por eso me limitaré aquí a la serie primera n.º 313-327 y aun en ella resumiré lo tocante a los números 313-317, por haberlo impreso con suficiente amplitud en mis *Guiones para un cursillo práctico de dirección espiritual* (1) y en *Manresa* (2).

"Reglas para en alguna manera sentir y conocer las varias mociones que en la ánima se causan: las buenas para rescibir y las malas para lanzar; y son más propias para la primera semana" [313].

Reglas.—Nos da el Santo normas prácticas. Como suele en los Ejercicios, omite las teorías y erudiciones y síntesis especulativas, para ir derecho a lo más práctico y útil al ejercitante.

Pero supone en el director los conocimientos de ciencia y experiencia, con los cuales sepa bien penetrar estas normas, sus fundamentos doctrinales sólidos y su aplicación a los casos concretos en la sazón propia de cada regla.

Para en alguna manera.—Con esta serie primera, pretende San Ignacio abrir los ojos del ejercitante al mundo interior nuestro, para que empiece a darse cuenta del movimiento que hierve en nuestra mente y corazón, para que empiece a distinguir lo que es enteramente nuestro y lo que viene influído por el espíritu bueno o por el espíritu malo, para que rechace lo del malo, siga lo del bueno y enderece bien lo propio de nuestro espíritu.

Pues, como dice antes: *"Presupongo ser tres pensamientos en mí, es a saber, uno propio mío, el cual sale de mi mera libertad y querer: y otros dos que vienen de fuera, el uno que viene del buen espíritu y el otro del malo"* [32].

Pero ahora no entra el Santo en más honduras ni sutilezas, sino que da únicamente en esta serie lo más elemental; porque atiende aquí a los que no han llevado antes vida espiritual intensa, a los principiantes y tratados por ambos espíritus, bueno y malo, como principiantes.

Cuando o hayan salido de principiantes o les vaya tratando el espíritu malo, no al descubierto sino con engaños y apariencias de bueno, entonces les dará las reglas de la segunda serie, más útiles y elevadas y con enseñanzas de más hondura espiritual.

Para en alguna manera sentir y conocer.

---

(1) Hernández, *Guiones para un cursillo práctico de dirección espiritual.* Universidad Pontificia. Comillas, Santander. Págs. 276-324.

(2) «Manresa», t. 28, 1956, págs. 233-252.

Sentir es notar la diferencia entre los movimientos que vienen de nuestra mera libertad y querer y los que vienen de fuera, traídos o influídos de espíritus distintos del nuestro.

Sentir es advertir que, si unas mociones son o suscitadas voluntaria y libremente por nosotros o nacidas ya del ambiente exterior ya del subconsciente nuestro; pero hay otras que no nos vienen así y no responden a la reacción propia nuestra ante estímulos u ocasiones externas naturales, ni guardan proporción regular con el obrar natural del subconsciente nuestro.

Las unas son enteramente nuestras; las otras no son total y únicamente nuestras.

Conocer. Con el sentirlas y notarlas de esa manera elemental, ha de acompañar el discernirlas: conocer a dónde tienden las mociones, distinguir las que nos inclinan al bien y las que nos incitan al mal.

Porque no se pretende conocimiento meramente psicológico, sino moral y espiritual.

A los principiantes sólo les propone el Santo este conocimiento y discernimiento elemental y de más tomo: lo propio y lo ajeno, lo bueno y lo malo. A eso ha de aplicar su atención el principiante; luego, con la experiencia así notada, irá adquiriendo más prontitud y más seguridad en el discernimiento y la experiencia le preparará para cosas más sutiles que ahora le enredarían y turbarían sin provecho y con daño.

Las buenas para recibir y las malas para lanzar.

El fin de estas reglas no es otro que el fin de todos los ejercicios ignacianos: "*preparar y disponer el ánima, para quitar de sí todas las afecciones desordenadas y , después de quitadas, para buscar y hallar la voluntad divina en la disposición de su vida para la salud del ánima*" [1]. Fin que obliga a dar en los ejercicios, formación espiritual sólida y práctica y además, impulso eficiente a la santidad.

Son más propias para la primera semana.

Estas normas valen también para las cuatro semanas de ejercicios y para toda la vida espiritual; porque las reglas de la serie segunda no destruyen estas de la serie primera, sino que las completan con matices más delicados para los cuales no están generalmente los principiantes. Por eso no cuadrarán de ordinario las segundas reglas para los que están en primera semana, ni bastarán las reglas de la serie primera para los que andan por las otras semanas de ejercicios, ni fuera de ejercicios para los que han pasado de principiantes o deja el enemigo de tratarlos como principiantes.

Tres circunstancias juntas requiere San Ignacio en el sujeto, para que se le declaren sólo las normas de esta serie y se omitan con él las de la segunda:

a) "cuando el que se ejercita anda en los ejercicios de la primera semana"

b) "si es persona que en cosas espirituales no haya sido versado"

c) "y es tentado grosera y abiertamente, así como mostrando impedimentos para ir adelante en servicio de Dios N. Señor, como son trabajos, vergüenza y temor por la honra del mundo" [9].

Cualquiera de estas tres circunstancias que falte en el ejercitante, habrá que declararle no sólo las reglas de la serie primera, sino también las de la

segunda; pues aunque sean principiantes sin experiencia anterior de cosas espirituales y estén en la semana primera de ejercicios; *"cuando el que da los ejercicios, siente al que los recibe que es batido y tentado debajo de especie de bien, entonces es propio de platicarle sobre las reglas de la segunda semana ya dicha"* [10].

La pauta para explicar o sólo las reglas de la serie primera o también las de la segunda, la dan las circunstancias concretas del sujeto [8]; y la razón pedagógica para dividir las reglas en dos series, la más propia para la primera y la más propia para la segunda semana, es: *"Porque comúnmente el enemigo de natura humana, tienta más debajo de especie de bien, cuando la persona se ejercita en la vida iluminativa, que corresponde a los ejercicios de la segunda semana, y no tanto en la vida purgativa, que corresponde a los ejercicios de la primera semana"* [10].

El ser las reglas de esta serie primera para principiantes y tratados por el enemigo como principiantes, nos ha de hacer mirados al aplicarlas a proficientes y a perfectos; porque no todas ni siempre pueden aplicarse de igual manera a los principiantes que a los aprovechantes y perfectos.

En el comentario de cada regla, advertiremos las precisiones oportunas, para no convertir en dañosos, consejos acertadísimos; pero que son acertadísimos para los sujetos a quienes los destina el Santo y no siempre a todos los demás.

II. Comentario a las reglas de la serie primera.

En tres partes se divide espontáneamente esta serie primera: a) la de discreción propiamente dicha, reglas 1-4

b) la de consejos prácticos para sacar el fruto y evitar los daños, tanto en la consolación como en la desolación, reglas 5-11

c) la de algunas características del demonio en sus tentaciones, reglas 12-14.

> *"1.ª regla. La primera regla, en las personas que van de pecado mortal en pecado mortal, acostumbra comúnmente el enemigo proponerlas placeres aparentes, haciendo imaginar delectaciones y placeres sensuales, por más los conservar y aumentar en sus vicios y pecados: en las cuales personas el buen espíritu usa contrario modo, punzándolas y remordiéndolas las conciencias por el sidéresi de la razón"* [134].

En esta regla, bien clara, notemos algunos pormenores.

Estado del alma. Lo dice la frase *"van de pecado mortal en pecado mortal"* (3).

Tres clases de almas van de pecado mortal en pecado mortal: a) los que tienen dormida la conciencia en sus pecados y ni sienten ordinariamente remordimientos, ni atienden a ellos cuando se los suscita la gracia.

b) los ya habituados al pecado, que los arrastra la cadena de la costumbre, aunque acosen todavía los remordimientos.

---

(3) Según la terminología de su tiempo, llama a veces S. Ignacio *pecados mortales,* a los que ahora, con más exactitud, llamamos *capitales:* n.º 238, 244, 245; pero más veces dice, como ahora, *pecado mortal* en el sentido de pecado *grave:* n.º 33, 35, 36, 37, 41, 48, 52. En la meditación de los pecados, n.º 57, el fondo y desarrollo de la meditación muestran que lo toma el Santo, no por pecado capital, sino por pecado grave.

c) los que, recién caídos, empuja el enemigo multiplicándoles las tentaciones y ocasiones, precipitándoles en las mismas culpas, para que no se rehagan con la contrición, sino que se las forme más rápidamente la costumbre.

Procedimiento del demonio. Su fin es el propio del enemigo de natura humana, *"por más los conservar y aumentar en sus vicios y pecados"*. Así desarma la voluntad, va amorteciendo el remordimiento, les hace sentir como necesidad de pecar, asegura su dominio sobre el alma para más cierta y profunda condenación.

Medios. "Proponerles placeres aparentes, haciendo imaginar delectaciones y placeres sensuales." Aplica el demonio el principio de tentar con las cosas a que sabe propende con vehemencia el natural humano generalmente en todos. Esta pasión se pega más al sentido y absorbe más y embota el alma; en ella se da harto eficazmente el que un pecado llame a otro, por lo mucho que envilece y esclaviza.

"Haciendo imaginar" Les llena la imaginación de tales placeres; con suma facilidad corren de la imaginativa al organismo todo y, o hace resbalar de la imaginación a la obra, o mantiene embebecida la atención en las representaciones de la fantasía.

"Acostumbra comúnmente" Si esto es lo más frecuente, no es lo único en el demonio: también aprovecha cien recursos, con cada cual los que calcula él le darán mejor resultado, dadas sus tendencias y pasiones personales y aprovechando lo que más refuerzan las circunstancias ocasionales del sujeto. En los envidiosos el ansia de ver rebajados a los otros y el despecho en su propia envidia; en los rencorosos la amargura de corazón; en todos la tristeza; en los más esclavizados por él, emplea temores y terrores formidables.

Procedimiento del espíritu bueno. Con tales almas, *"usa contrario modo"*.

No añade aquí el Santo ni *"acostumbra"* ni *"comúnmente"*, porque de sobra es conocido que emplea también otros medios el espíritu bueno y hasta prodigiosos; pero siempre el fundamental es remover la conciencia con el remordimiento.

Contrario modo. Es una aplicación del principio enunciado en la segunda serie, regla 7.ª, que cada espíritu obra en el alma según le sea ella semejante o adversa en sus disposiciones.

"Punzándoles y remordiéndoles la conciencia." En almas no embotadas ya por el vicio, a la culpa sigue la vergüenza, el sinsabor, el vacío desolador; y con él viene el remordimiento de la conciencia acusadora y condenadora del pecado, que mueve a salir de él, detestando la culpa.

He aquí un aspecto de la lucha entre los varios espíritus y cómo procura cada uno deshacer la obra de su contrario en el alma. El mal espíritu apacienta al pecador con el gusto en la culpa; el bueno la turba con el remordimiento: el mal espíritu entretiene al pecador para que no piense siquiera en la suerte de su alma; el bueno aprovecha la reacción espontánea de la conciencia contra la culpa o mete la intranquilidad en el alma y la fomenta y torna con ella para madurar el arrepentimiento sincero: el espíritu malo da paz falsa al pecador; el bueno le despierta temores de conciencia y desasosie-

go, para que no haga cama en el pecado y se levante y vuelva a Dios con humildad y confianza en el perdón; cuando lo va consiguiendo el espíritu bueno, trabaja el malo ya por distraer del remordimiento y ahogarlo, ya por trocarlo en desaliento, desconfianza y desesperación.

NB. La aplicación de esta regla a las personas en *tibieza* ascética, es punto discutido entre los comentaristas.

Caen de lleno en ella las de *tibieza teológica,* que consiste en el estado de letargo espiritual en el pecado mortal, cerrado el corazón y la mente a la gracia y son la primera clase que pusimos en los que van de pecado mortal en pecado mortal.

La tibieza ascética es la costumbre de hacer mal las cosas buenas, la rutina consentida en la vida espiritual; no envuelve pecado mortal, aunque a la larga, corre peligro de resbalar hasta él.

Tienen, sin embargo, sus *rasgos comunes:* la dejadez y abandono sin ansias ni estímulos para remediar su estado, con desconfianza de poder salir de él (aumentada en la tibieza ascética por las exageraciones de no pocos autores espirituales), el dejar sin su fruto los medios y remedios espirituales.

Por este parecido entre ambas tibiezas (aunque en situaciones tan distantes como la dureza en el mortal de la teológica y la rutina en faltas y veniales de la ascética) es *parecido el estilo* de ambos espíritus, entre los tibios de tibieza teológica y los de tibieza ascética. No es igual, pero llevan ambos su estilo.

El bueno las punza para que sacudan su marasmo y vuelvan al fervor, ya con remordimientos, ya con luces sobre su estado y peligros, ya con alientos para sacudir su pereza, ya excitándolas con motivos sobrenaturales.

Es frecuente haya de multiplicar los remordimientos y desasosegar al alma dormida en su rutina, cobarde ante el esfuerzo y desesperanzada del éxito.

Empezar por poco bien hecho e ir aumentando paso a paso el esmero y empeño en más cosas y ocasiones, es lo que más facilita la vuelta de estas almas al fervor.

El espíritu malo fomenta el sueño y pereza y desconfianza del tibio.

No le ataca enseguida con tentaciones de pecado mortal, sino que le facilita sus gustos en faltas y veniales. Las tranquiliza en su estado de flojedad, que no es de pecados graves. Va torciendo los criterios e infiltrando desdén y aversión a las normas de perfección.

Así las entretiene, para, cuando las halle maduras, acometerlas con tentaciones de culpa grave en los puntos en que los ve más desguarnecidos.

Tal es con esta clase de tibieza ascética la forma de lucha entre ambos espíritus: varía mucho aquí y sólo conserva lo más fundamental del estilo en cada espíritu.

> *"2.ª La segunda, en las personas que van intensamente purgando sus pecados, y en el servicio de Dios nuestro Señor de bien en mejor subiendo; es el contrario modo que en la primera regla: porque entonces es propio del mal espíritu morder, tristar y poner impedimentos inquietando con falsas razones para que no pase adelante; y propio del bueno, dar ánimo y fuerzas, consolaciones, lágrimas, inspiraciones y quietud, facilitando y quitando todos impedimentos, para que en el bien obrar proceda adelante"* [315].

Estado del alma. La del principiante *"que va intensamente purgando sus pecados"*, pero principiante fervoroso que va *"en el servicio de Dios nuestro Señor, de bien en mejor subiendo"*. Ha roto esta alma las cadenas de Lucifer

y se ha entregado a la penitencia de dolor y de amor por sus culpas y se ha resuelto al servicio generoso de Dios.

Disposición excelente, pero sin experiencia todavía en la vida espiritual; fervoroso, pero principiante.

Procedimiento del demonio. Su *fin* inmediato es cortar la marcha buena del alma lo más pronto que pueda, para luego volverla a traer a sus pecados.

Medios. Indefinida es la gama de recursos a que apela el enemigo, pero indicaremos las más frecuentes y generales (4).

Morder. No es menester poner de relieve las tentaciones malas, pues bien se entiende no las de omitir con estas almas, sino que acrecentará la batería para sujetarlas en los pecados de que se quieren purgar.

Cuando por aquí ve que nada aprovecha, hace ver pecados donde no los hay, y adelgaza más y más para turbar y desazonar y desalentar.

Con tentaciones de vanagloria, traba para quitar que hable u obre lo bueno que deseaba hacer el alma.

La pondera el bien que hace, para llevarla a jactancia e ilusión de tan pronta santidad.

Pone juicios de los demás, como menos fervorosos y delicados de conciencia; y luego la hace culpable de ello para enredarla en temores de pecado con los mismos juicios con que tentó y molestó.

Si es diligente el alma en seguir las inspiraciones buenas, añade otras buenas también y tántas que no pueda responder a todas sin sobrecarga, agobio y nerviosismo, y tras esto, ansiedad, fatiga y desaliento.

Tristar. Desde San Antonio, primer abad, viene atestiguada una tentación con que atacó también a San Ignacio y es muy corriente en los principiantes fervorosos, la de representarles la vida nueva emprendida, muy larga en años, muy pesada en sacrificios, muy triste y sin alivio, ocultando los que da Dios a sus servidores generosos.

Sin entender por qué, trae tristezas grandes y pesadas que abaten; y para lo mismo aprovecha la soledad, el recuerdo de personas y cosas con que antes nos hallábamos bien o la disposición corporal o el influjo depresivo del estado atmosférico.

Poner impedimentos, inquietando ron falsas razones. A lo largo y penoso y difícil de tal vida, añade los peligros y ejemplos de tantos engañados, que empezaron bien y acabaron mal.

Suscita deseos de lo que abandonó para emprender su vida nueva y las aprieta más con interés y comodidades humanas, respetos humanos y honra.

Trae muchas veces turbaciones y dudas en el bien obrar.

---

(4) Muchos de estos medios los aplicó el enemigo contra S. Ignacio mismo desde su conversión y en su vida de Manresa: de no pocos hace mención en sus cartas de dirección, v. gr., a Sor Teresa Rejadella. Calv. 522-544; Iparr., págs. 659-662.

N. B.—Con la abreviatura *Calv.* y el número citaré la obra Calveras, José, S. J., *Ejercicios espirituales, directorio y documentos.* Barcelona, 1944.

Con la abreviatura *Iparr.* y la pg. citaré las *Obras completas de S. Ignacio de Loyola,* edición manual, n.º 86 de la Biblioteca de Autores Cristianos, preparada por el Padre Iparraguirre, Ignacio, S. J.

Hágolo así para facilitar la compulsación de los textos ignacianos, pues ambos libros son los que más andan hoy en manos de los no especialistas.

Con ansiedades en los deseos buenos, incita ya a impaciencias ya a desalientos.

Abulta vivamente la flaqueza propia para engendrar humildad falsa y cobarde.

Tendencia a exagerar en el bien para provocar la sensación de impotencia y cansancio descorazonador: oración a costa del sueño y esparcimiento nenecesario; exceso en las penitencias para agotar, entristecer y debilitar el alma.

Tentaciones que, al menos, vejen y alarmen y atribulen y cansen.

Formas varias de desolaciones que desalienten y desorienten y causen dudas y temores angustiosos por la ausencia del consuelo.

En una palabra: tentaciones, escrúpulos y desolaciones, que entristezcan, desasosieguen, fatiguen, desalienten y desorienten.

Procedimiento del espíritu bueno. Bien patente es y no ha menester muchas explicaciones.

Su *fin, facilitar y quitar "todos impedimentos, para que en el bien obrar proceda adelante"*, no sólo no vuelva atrás, ni se estanque, sino que avance con desahogo y confianza, *"con ánimo y fuerzas"*.

Medios más ordinarios. Los resume el Santo en la consolación y sus efectos en el alma: *"consolaciones, lágrimas, inspiraciones y quietud"*.

Para no alargar demasiado esta ponencia con una explicación amplia de la consolación y desolación, remitimos a nuestros *Guiones*.

Advirtamos tan sólo que con la consolación deshace el espíritu bueno la tristeza, turbación y desaliento: con la luz e inspiraciones, diluye la oscuridad y las razones falsas: con la paz, ahuyenta la inquietud y el morder del enemigo; con la fuerza, sostiene al alma, aun sin menguar la lucha ni endulzarla.

NB.—Aquí tenemos otra muestra de lucha entre ambos espíritus y otra aplicación del principio general de que cada espíritu trata amigablemente a las almas cuyas disposiciones le son semejantes y hostilmente a las desemejantes.

> *"3.ª La tercera de consolación espiritual. Llamo consolación, cuando en el ánima se causa alguna moción interior, con la cual viene la ánima a inflamarse en amor de su Criador y Señor, y consecuenter cuando ninguna cosa criada sobre la haz de la tierra puede amar en sí, sino en el Criador de todas ellas. Así mismo cuando lanza lágrimas motivas a amor de su Señor, agora sea por el dolor de sus pecados, o de la pasión de Cristo N. Señor, o de otras cosas derechamente ordenadas en su servicio y alabanza. Finalmente llamo consolación todo aumento de esperanza, fe y caridad; y toda leticia interna que llama y atrae a las cosas celestiales y a la propia salud de su ánima, quietándola y pacificándola en su Criador y Señor"* [316].

Sobre la consolación, a lo dicho en la regla añadiremos aquí otra descripción tomada del mismo SANTO; y una lista de sus formas o, como las llama el SANTO, "miembros".

a) *Descripción.* "... diré, aunque breve, de dos lecciones, que el Señor acostumbra dar o permitir. La una da, la otra permite.

"La que da es consolación interior, que echa toda turbación y trae a todo amor del Señor; y a quiénes ilumina con la tal consolación, a quiénes descubre muchos secretos y más adelante.

"Finalmente con esta divina consolación, todos trabajos son placer y todas fatigas descanso. El que camina con este fervor, calor y consolación interior, no hay tan grande carga que no se le haga ligera, ni penitencia, ni otro trabajo tan grande que no sea muy dulce, ésta nos muestra y nos abre el camino de lo que debemos seguir y huir de la contrario. "Esta no está siempre en nosotros, mas camina siempre sus tiempos ciertos según la ordenación divina, y todo para nuestro provecho" (5).

A esta descripción que hace el Santo a Sor Teresa Rejadella, añadamos estas líneas al Duque de Gandía:

"... intensión de fe, de esperanza, de caridad, gozo y reposo espiritual, lágrimas, consolación intensa, elevación de mente, impresiones y iluminaciones divinas, con todos los otros gustos y sentidos espirituales ordenados a los tales dones, con humildad y reverencia a la nuestra santa madre Iglesia, y a los gobernadores y doctores puestos en ella."

Formas de consolación. No es posible enumerar todas las formas que reviste en los varios casos, la consolación; pero ya que S. Ignacio indica bastantes y quiere se le expliquen despacio al ejercitante, vamos a poner las más corrientes en la vida ascética y en la mística. Para que sea más práctica la doctrina daremos primero una lista con declaración muy sumaria y a continuación las pondremos clasificadas por grupos.

a) Lista de las formas en la consolación.

En los Ejercicios, en las notas para el directorio y en otros documentos del Santo, hallamos las siguientes:

Ilucidación—claridad ya de luz sola, ya de luz con fuerza y penetración en el alma. El conocimiento interno, que tántas veces manda pedir en los ejercicios es luz con convicción y penetración íntima.

Inspiraciones—ideas sugeridas por la gracia de modo que se nota no vienen de nosotros.

Suavidad—que da penetrarse mansamente las cosas muy en el alma.

Dulzura—sentimiento regalado con que saborea el alma a Dios o las cosas espirituales.

Lágrimas—de compunción, de compasión, de deseo del cielo, de amor a Jesucristo, a las personas de la Sma. Trinidad, de gozo íntimo espiritual.

Paz del alma—que sosiega, tranquiliza, asegura y dilata en Dios.

Aliento de corazón—que da ánimos y bríos para empresas y trabajos grandes, contra estorbos, dificultades y tentaciones, en humillaciones y pruebas interiores y exteriores.

Gozo y alegría espiritual—que atrae a lo espiritual, a la vida pura y llena del alma, que se deleita en amar, obrar y sufrir por Dios, que se recrea íntimamente en Jesús, en Dios, en lo de Dios y del cielo.

---

(5) Calv., 542, 604; Iparr., pg. 662, 756.

Recogimiento hondo y sentido, que no parece sino que te han traído al interior todas las potencias y sentidos y te las han fijado allá dentro.

Palpar con el alma a Dios, presente en lo más profundo interior.

Amor vivo, intenso a Jesucristo, a Dios, a... cosas de Dios; amor que enciende el alma y la hace despreciar lo mundano y terreno y no amar sino en Dios y por Dios; amor que inflama en deseos de cielo...

Fervor que calienta y prende en el alma y hasta en el corazón, con deseos vivos, con ansias ardientes, ya impacientes ya sosegadas ya resignadas, de Dios y de lo puramente espiritual.

Elevación de mente que se levanta a Dios, a las cosas divinas y espirituales, como con alas invisibles o como abstraída de todo lo de acá y levantada por la mano de Dios hacia El.

Toques interiores que hacen sentir muy en lo vivo a Dios, con deseo, ansia amorosa, herida del alma, desfallecimiento...

Mil formas de gracias palpables al alma que todas entran en lo que llama S. IGNACIO *sentimiento interno.*

b) LISTA CLASIFICADA DE LAS FORMAS MÁS ORDINARIAS DE CONSOLACIÓN.

Pongo aquí las formas de consolación agrupadas por luces y mociones; y en esta segunda categoría ordenadas por los tres elementos fundamentales de la consolación.

NB.—Hay formas o miembros, como dice S. IGNACIO, que se dan, de modos distintos, en la consolación sensible y en la puramente espiritual; las hay que, también de manera diferente, se disfrutan en la sensible y en la espiritual que redunda en el sentido; así mismo, tienen algunas sus maneras ascéticas y místicas: finalmente hay formas que se gozan con variedades grandes, en los tres elementos fundamentales de la consolación.

Con estas advertencias, no sorprenderá ver en la lista siguiente, repetidas en varias casillas, unas mismas formas, y cualquier experto entenderá ya la manera de cada forma en cada casilla.

1.° *Iluminar o ilucidar:* Claridad, con luz, fuerza, penetración—inspiraciones—descubrir secretos—mostrar lo que se debe seguir o huir—elevación de mente—dilataciones del entendimiento que, a veces en un momento le hace entender y penetrar cosas muy sobre su capacidad—luz y dilatación que da ver con la inteligencia, muchas cosas a la vez y muy claras y distintas—visiones—profecías—revelaciones...

Fruto de estas ilustraciones son luego, muchas veces, el gusto, los actos intensos de virtud, la paz honda del alma...

2.° Gusto interior: sabor, dulzura, suavidad, lágrimas, fervor, aliento, gozo, alegría, inflamación de amor...

Fruto de este gusto interior es la intensidad en los actos de virtud, el crecimiento y arraigo más rápido de las virtudes, la paz y tranquilidad interior...

3.° Intensidad sentida en los actos de virtud y crecimiento sentido de las virtudes: intensión de fe, de esperanza, de amor, de humildad... fervor sólido, no amar las criaturas en sí mismas sino en Dios y por Dios, desprendimiento de lo terreno y caduco, deseos del cielo, recogimiento al interior...

Fruto de esta intensión es la paz, el aliento, el gozo, la alegría, que sin tocar la parte sensible, disfruta el alma, o del espíritu redunda al sensible con suavidad, lágrimas, gusto interior, inflamación de amor...

4.º Paz: descanso y reposo interior, tranquilidad de conciencia aun en medio de tentaciones, sequedades y adversidades...

Fruto de esta paz son el aliento, el gozo templado que se disfruta vivamente en la ausencia de desolaciones hondas, y más sutilmente cuando se conserva serena el alma aun bajo las desolaciones más desgarradoras.

5.º Mística: a ella pertenecen varias maneras de las demás formas, pero más especialmente la paz infusa, el recogimiento infuso, el sentir y palpar a Dios en el alma, la elevación de mente, visiones, revelaciones, profecías, dilatación de la capacidad en el entendimiento, la contemplación infusa distinta y la indistinta en todos sus estadios, grados y fases.

NB. El orden pediría poner aquí al menos algunas muestras de esa explicación clara y concreta, que manda S. Ignacio se haga al ejercitante; pero nos alargaría demasiado este artículo, y por eso pasamos ya a la desolación y remitimos a nuestros *Guiones para un cursillo práctico de dirección espiritual.*

> *"4.ª regla. La cuarta, de desolación espiritual.—Llamo desolación, todo el contrario de la tercera regla, así como escuridad del ánima, turbación en ella, moción a las cosas bajas y terrenas; inquietud de varias agitaciones y tentaciones, moviendo a infidencia, sin esperanza, sin amor, hallándose toda perezosa, tibia, triste y como separada de su Criador y Señor. Porque así como la consolación es contraria a la desolación, de la misma manera los pensamientos que salen de la consolación, son contrarios a los pensamientos que salen de la desolación"* [317].

Para las explicaciones amplias acerca de la desolación, remitimos también a nuestros *Guiones*: por eso haremos aquí como en la anterior y añadiremos otra descripción de S. Ignacio, daremos una lista de las formas de desolación con explicación breve de ella, a estilo del Santo, notaremos los contrarios de cada elemento en los de la consolación (6).

Otra descripción de la desolación.—En la misma carta citada antes para la consolación prosigue el Santo: "Pues quedando sin esta tal consolación, luego viene la otra lección, es a saber, nuestro antiguo enemigo, poniéndonos todos inconvenientes posibles por desviarnos de lo comenzado; y tanto nos veja (y todo contra la primera lección, poniéndonos muchas veces tristeza, sin saber nosotros, *ni poder sentir*, por qué estamos tristes, ni podemos orar con alguna devoción, contemplar, ni aun hablar, ni oír cosas de Dios N. S. con sabor o gusto interno alguno); que no sólo esto, mas, si nos halla ser flacos y mucho humillados a estos pensamientos dañados, nos trae pensamientos, como si del todo fuésemos de Dios N. S. olvidados; y venimos en parecer que en todo estamos apartados del Señor nuestro, y que cuanto hemos hecho y cuanto queríamos hacer, que ninguna cosa vale.

---

(6) Calv., 373, 377; Iparr., pg. 246 n. 18; 245 n. 12.

"Así procura traernos en desconfianza de todo, y así veremos que causa nuestro tanto temor y flaqueza, mirando en aquel tiempo demasiadamente nuestras miserias, y humillándonos tanto a sus falaces pensamientos. Por donde es menester mirar quién combate. Si es consolación, bajarnos y humillarnos, y pensar que luego *verná* la prueba de la tentación. Si viene la tentación, oscuridad o tristeza, ir contra ella sin tomar resabio alguno, y esperar con paciencia la consolación del Señor, la cual *echará* todas turbaciones y tinieblas de fuera" (7).

LISTA DE LAS FORMAS MÁS ORDINARIAS DE DESOLACIÓN.

Oscuridad: no acertar a ver ni entender ni entrar en las cosas espirituales, que se quieren considerar—opuesta a la luz.

Luz desenfocada: que parece ves, pero no puedes ver bien ni aclarar las cosas—opuesta a la ilucidación.

Sugestiones torcidas, que tienden a desviarte de tus obligaciones y de las orientaciones de la gracia—opuestas a las inspiraciones buenas.

Dureza, que no deja entrar las cosas en el alma—contraria a la suavidad.

Sequedad de espíritu, que no se conmueve por nada—contraria a las lágrimas.

Guerra: tentaciones, inquietud, desasosiego interior, escrúpulos, que intranquilizan y revuelven—contraria a la paz.

Desaliento: que abate y quita decisión y bríos para el bien—contrario al aliento de corazón en el bien.

Esperanza en cosas bajas y terrenas—contraria a la esperanza y confianza en Dios y en la gracia para el bien.

Tristeza: congoja del alma, abatimiento que hace caer los brazos en el bien—contraria al gozo y alegría espiritual.

Gozo y alegría en cosas mundanas: contraria al gozo y alegría espiritual de la gracia.

Distracción y disipación: que viene de fuera y no puede ni acierta el alma, a pesar suyo, a entrar dentro de sí y con Dios—contraria al recogimiento hondo y sentido.

Ausencia de Dios: que da impresión de haberse alejado Dios del alma y sentirse uno como abandonado de Dios y aun que le desoye y rechaza—contraria al palpar el alma a Dios presente en lo más profundo de su ser.

Frialdad de corazón y falta de amor: que parece ha perdido la caridad y no ama de veras a Dios—contraria al fervor y al amor vivo y ardiente.

Vagar el alma por cosas bajas y terrenas: sin acertar a fijarla en lo sobrenatural—contrario a la elevación de mente.

Falta de fe: que envuelve en dudas, que no deja hacer calar en las verdades reveladas, sino parece son todas falsas y hueras; tentaciones de blasfemias y de odio que se clavan y, contra toda su voluntad, afloran a los labios —contraria a la intensión de fe.

Mil formas y síntomas de que falta en el alma el soplo de la gracia y anda el enemigo oprimiendo el alma y atizando las pasiones.

---

(7) CALV., 543-544; IPARR., pg. 662.

NB. Por la manera como explicamos antes los géneros de desolación, juzgamos improcedente alargarnos ahora con la lista clasificada de las formas más frecuentes en la desolación; va implícita en las explicaciones de la desolación sensible y de la espiritual.

Reglas 5.ª a 11.ª

En estas reglas no da S. Ignacio detalles nuevos sobre la naturaleza de las consolaciones y desolaciones (los deja para la serie 2.ª) y en cambio nos proporciona un conjunto de consejos acertadísimos, claros y fáciles de manejar, hasta para los principiantes en las cosas propias de principiantes.

> *"5.ª regla. La quinta, en tiempo de desolación nunca hacer mudanza, mas estar firme y constante en los propósitos y determinación en que estaba el día antecedente a la tal desolación, o en la determinación en que estaba en la antecedente consolación. Porque así como en la consolación nos guía y aconseja más el buen espíritu, así en la desolación el malo, con cuyos consejos no podemos tomar camino para acertar"* [318].

Necesario es inculcar a todos, pero más a los principiantes, esta firmeza y constancia y no cambiar nunca resolución alguna bajo el influjo de la desolación. Basta mirar la naturaleza y los efectos característicos de la desolación, para comprender la propensión y fuerza con que impulsa a echar pie atrás en el bien.

Ni la oscuridad ni menos la luz desenfocada, son a propósito para apreciar sobrenaturalmente las cosas: *Ne festines in tempore obductionis* (8), que en el agua turbia no se acierta a ver cosa distintamente. Ni la sequedad que hace sepan a estopa las realidades de la vida espiritual, ni el hastío y desgana que desalienta y abate pueden ser disposiciones tolerables para apreciar según Dios: la ausencia de Dios y la impresión de soledad, como dejada a sí misma el alma sin la ayuda de la gracia, mal pueden dar arrestos para cerrar los ojos a lo humano y desear sólo lo divino: la opresión del enemigo nunca la enderezará hacia el bien, y, aunque con permisión de Dios, el enemigo es quien hace sentir en el alma su influjo.

Se añade el peligro de espejismo sicológico por el cual, en cosas de mente, al llegar el momento de la ejecución, se nublan las razones en pro y se presentan con gran relieve y fuerza los motivos en contra de la resolución antes tomada.

Por todo ello sería dañoso al bien espiritual, abandonar bajo el desconsuelo las determinaciones tomadas en tiempo tranquilo en que se ven mejor en su realidad las cosas por la razón y mucho más los propósitos formados con la paz y luz y aliento de la consolación.

A ambos tiempos, el tranquilo y el de consuelo, se refiere la frase del Santo: "estar constante en los propósitos y determinación en que estaba el día antecedente a la tal desolación o en la determinación en que estaba en la antecedente consolación".

---

(8) Eccli. 2, 2.

Muy exacta es la advertencia final de esta regla: no dice que en la consolación nos guía y aconseja el buen espíritu y en la desolación el malo; sino nos guían y aconsejan en la consolación *más el* buen espíritu y en el desconsuelo *más* el espíritu malo. Luego, en la segunda serie, nos enseñará la consolación falsa, la del mal espíritu, de la cual no quiere hacer mención todavía a los principiantes; pero además, aunque no lo advierta el alma, sabe meterse el enemigo a contrarrestar y desviar la consolación verdadera del bueno, y sabe el bueno ayudar, a veces patente y a veces latente en medio de la desolación, como nos lo enseñará en parte la regla 7.ª, como lo han dicho ya las reglas 1.ª y 2.ª

Es sumamente útil esta regla en las oscuridades y aprietos desoladores de ambas noches, la del sentido y la del espíritu; en las cuales la tentación de cambiar es opresora e insistente y en las cuales tiene el enemigo demasiadas apariencias para urgir, lo que ya por sí recela el alma, el abandono de Dios y la equivocación en el camino por donde entonces va.

Insistamos, pues, en que ningún progreso, ninguna solidez, antes muchas pérdidas, mucho estancamiento y fácil retroceso y aun abandono de la vida espiritual, será siempre el resultado de no estar firme en los propósitos y determinaciones del estado tranquilo y de la desolación, y de ceder a esta tendencia del desconsuelo a cambiar y mudar las resoluciones anteriores a la desolación.

> "*6.ª regla. La sexta, dado que en la desolación no debemos mudar los primeros propósitos, mucho aprovecha el intenso mudarse contra la misma desolación, así como en instar más en la oración, meditación, en mucho examinar, y en alargarnos en algún modo conveniente de hacer penitencia*" [319].

Dos partes se pueden distinguir en esta regla: el principio general y las aplicaciones concretas.

a) *El principio general:* al no cambiar los propósitos anteriores, añade el reaccionar viva y resueltamente contra las tendencias derrotistas de la desolación "porque no sólo se avece a resistir al enemigo, mas a derrocalle" [13].

Tenemos aquí una aplicación del "agere contra" tan típico y constante en la doctrina de S. IGNACIO.

Esta táctica es provechosísima para afianzar toda virtud, para asegurar el progreso continuo, para forjar voluntades enérgicas, para derrotar y descorazonar al enemigo, el cual, luego nos lo dirá S. IGNACIO en la regla 12, se acobarda y huye si encuentra ánimos decididos y generosos.

Para vencer tentaciones y desconsuelos es menester el ánimo grande y generoso con Dios N. Señor, que pide al ejercitante la anotación [5.ª]; porque en lo arduo, costoso y difícil se muestran los corazones valientes y nobles. Hasta el heroísmo ha de llegarse en cierta clase de tentaciones y en las desolaciones más duras ya por su violencia, ya por su insistencia prolongada.

Bueno es, desde el comienzo de la vida espiritual, hacerse a esta firmeza y ejercitar esta generosidad y no contentarse sino con deshacer y derrotar al enemigo.

b) *Las aplicaciones concretas: 1.º La primera de no acortar,* antes alargar un poco la oración, la enseñó en las anotaciones [12 y 13]: "La duodécima. el que da los ejercicios, al que los recibe ha de advertir mucho, que como en cada uno de los cinco ejercicios o contemplaciones, que se harán cada día, ha de estar por una hora, así procure siempre, que el ánimo quede harto en pensar que ha estado una entera hora, en el ejercicio, y antes más que menos. Porque el enemigo no poco suele procurar de hacer acortar la hora, de la tal contemplación, meditación o oración." "La terdécima, asimismo es de advertir, que como en el tiempo de la consolación, es fácil y leve estar en la contemplación la hora entera, así en el tiempo de la desolación, es muy difícil complirla. Por tanto la persona que se ejercita, por hacer contra la desolación, y vencer las tentaciones, debe siempre estar alguna cosa más de la hora complida; porque no sólo se avece a resistir al adversario, mas aun a derrocalle."

Pero aquí no mira S. IGNACIO sólo a los tiempos señalados para cada ejercicio, sino que trata de la reacción contra toda clase de desolaciones. Por eso no manda aquí alargar meramente un poco el rato de oración, sino *instar más en la oración.*

Porque en las desolaciones necesitamos orar más y con más insistencia y mejor. Necesitamos luz contra la oscuridad, aliento contra la desgana, firmeza contra los deseos de cambiar y desistir, más fe y más esperanza cuando nos creemos más abandonados a nosotros mismos... Quien no insiste más en la oración en tiempo de desconsuelos, mal podrá vencer: y hay peligro—*harto lo enseña la experiencia*—de que en vez de orar más, aflojen en la oración, y lo pierdan todo. Cristo nos dió buen ejemplo y doctrina en el huerto.

En la desolación nos queda la impresión de que no es oración lo que hacemos, estando tan duros y fríos, sin sentimiento ni afecto alguno de devoción. Viene insistente la idea de que, lejos de agradar y ser acepta a Dios tal oración, le desagradamos y ofendemos con ella, y que en cualquier sitio y ocupación, obraríamos mejor y haríamos algo en servicio de Dios.

Apoyado en estas impresiones, que se esfuerza por agrandarlas, forcejea el enemigo porque dejemos la oración y nos convenzamos no es para nosotros su ejercicio, ni es camino para nosotros el de la oración y vida espiritual intensa. Y lo peor es que se dé con directores que confirmen con sus consejos tales sugestiones del demonio.

Junto a Jesucristo en el huerto es como se vence mejor esta tentación; con El se entiende mejor ser oración verdadera y agradable a Dios, esa oración nuestra que nos parece no ser oración, pero que se parece tánto a la sublime de Jesús en el huerto; acompañándole a Jesús e imitándole en la oración de su tedio, tristeza matadora y pavor y agonía, se cobran fuerzas para perseverar y aumentar la oración desolada y desoladora.

El ejemplo de Jesucristo nos enseña también lo singularmente oportuna que en las desolaciones resulta la oración de súplica y en ella el insistir despacio y de asiento en la misma petición. Sirven muy bien las jaculatorias, dichas vocal o mentalmente, repetida la misma de cuando en cuando, con más o menos frecuencia según ayude a la atención y a la insistencia ante Dios de la plegaria.

2.º *En mucho examinar* es la segunda aplicación. Pero conviene advertir a qué han de ir estos exámenes; porque es una de las más comunes en la desolación, sobre todo prolongada y especialmente típica de ambas noches del sentido y del espíritu, la tentación de querer revolver toda la vida pasada y renovar confesiones de toda la vida, por temor, insistentemente metido por el demonio, de que se debe su estado a pecados ocultos.

Si consiente el alma en esta tentación, y más si director poco versado en estas fases de la vida espiritual, se lo aprueba e incita a ello, vienen las almas "*más que a morir*" en tales aprietos, según frase muy exacta de S. JUAN DE LA CRUZ.

Ha de reducirse, pues, el examen a dos capítulos: a las causas de la desolación, de lo cual hablaremos en la regla 9.ª, y a los puntos en que insiste más la tentación, para poner en ellos más resistencia, de lo cual habremos de tratar en la regla 14.

3.ª Por fin la tercera aplicación de este reaccionar contra la desolación, es *alargarnos en algún modo conveniente de hacer penitencia.*

Que la penitencia es gran refuerzo para la eficacia de la oración es cosa harto recomendada en la Sagrada Escritura, en los SS. Padres, en los doctores espirituales y en la práctica tradicional, atestiguada desde San Pablo y los PP. del Yermo. No hay, pues, por qué detenernos ahora en esto. Tanto más que ya en los Ejercicios nos ha enseñado en Santo que hemos de acudir a la penitencia especialmente para alcanzar alguna gracia o don que la persona desea o por solución de alguna duda, y por vencerse a sí mismo y para que la sensualidad obedezca a la razón [87], cosas todas bien oportunas y necesarias en tiempo de desolación; pues el "alabar... penitencias no solamente internas, más aun externas" [359], no es para San Ignacio cuestión de teoría sola, sino de ejecución en la práctica.

Pero la regla no dice simplemente alargarnos en hacer penitencia, sino con toda precisión "alargarnos en algún modo conveniente de hacer penitencia"; porque también en las penitencias, hace falta tino para regularlas, y los excesos son también en ellas peligrosos y no deja de haber penitentes por pura sicopatía.

Cuanto a los límites, señala San Ignacio tres: a) "que no se corrompa el sujeto": es decir, que no quede inhábil ni menos hábil para su oficio, obligaciones y ocupaciones debidas [83, 84].

b) que "no se siga enfermedad notable" [83, 84, 86].

c) finalmente, la adaptación a la gracia: que en unos exige más y en otros menos, en unos de una clase y en otros de otra, en unos tiempos más y en otros menos (9).

Conocidos son los peligros de la penitencia excesiva y de ellos habla San Ignacio a sus escolares de Coímbra, con la doctrina de los SS. Padres y en especial del gran penitente San Bernardo (10).

---

(9) CALV., 600 602, 605-606; IPARR., pg. 755. s.
(10) IPARR., pg. 726-728.

Recordemos el consejo de San Ignacio, que a veces, conviene variar y tomar unos días unas penitencias y otros días otras, hacer unos días más y otros menos. Son especialmente útiles estos tanteos: a) cuando proviene la desolación del estado físico del cuerpo.

b) Cuando no se conoce bien aún qué grado o qué clase de penitencia conviene más a la persona.

c) Cuando son desolaciones alternantes (unos días consolación y otros desolación; unos ratos consuelo y otros desconsuelo).

d) Cuando se quiere alcanzar alguna gracia particular, v. gr., luz en dudas, penetración de la gracia, lágrimas, victoria de un defecto o costumbre..., [89].

Tanteos semejantes son buenos también en cuanto a la forma de la oración.

> *"7.ª regla. La séptima, el que está en desolación, considere cómo el Señor le ha dejado en prueba, en sus potencias naturales; para que resista a las varias agitaciones y tentaciones del enemigo: pues puede con el auxilio divino, el cual siempre le queda, aunque claramente no lo sienta. Porque el Señor le ha abstraído su mucho hervor, crecido amor y gracia intensa; quedándole tamen gracia suficiente para la salud eterna"* [320].

En esta regla distingue el Santo lo que es de Dios y lo que es del enemigo en la desolación, como lo dice más claro en la carta ya citada a sor Teresa Rejadella.

De Dios son sólo los elementos negativos de la desolación, o sea la ausencia de gracias consoladoras. "... le ha dejado en sus potencias naturales" "le ha abstraído su mucho hervor, crecido amor y gracia intensa"; pero no le ha dejado sin gracias y ayudas para vencer y perseverar, "quedándole tamen gracia suficiente para la salud eterna", "con el auxilio divino, el cual siempre le queda, aunque claramente no lo sienta". Esto es lo de Dios.

Del enemigo son los elementos positivos de la desolación: "las varias agitaciones y tentaciones del enemigo".

De gran consuelo y aliento es para las almas en desolación, esta doctrina; pues deshace la opresión del demonio y la preocupación y recelo de que todo ese desastre, que siente el desolado, es desastre verdadero y lo es por culpa propia suya.

No siempre, ni mucho menos, es culpa nuestra la causa de la desolación, como veremos en la regla 9.ª Uno de los fines porque la permite muchas veces Dios es para que dé muestras el alma de firmeza, desinterés y pureza en el amor y servicio del Señor. En esta prueba se ve quiénes son: a) los que sirven a Dios con despego de gustos, alivios y consuelos espirituales, y los que, flacos en el amor, en faltándoles los gustos, se les fueron los fervores.

b) Los leales y generosos en servir a su costa, aun sin la paga y premio de consuelos; y que, a pesar de la desolación, no vacilan en arrostrar las fatigas; frente a los mercenarios que sólo ponen el hombro al peso, mientras abundan los alivios y los recrea el consuelo.

c) Los valientes y constantes contra los asaltos y vejaciones del enemigo.

d) Los de confianza intrépida en Dios, que a pesar de sentirse abandonados, fían más en la bondad y promesas de Dios, que en lo que la desolación los hace experimentar, y "*contra spem in spem credidit*" (11).

Así ganan estos firmes contra la desolación, la complacencia en ellos de Dios, sacan frutos muchos y preciosos en la desolación misma y se disponen para gracias mayores y más abundantes de la largueza divina, y para trato más íntimo y más sabroso con el Señor. Entre los frutos de esta prueba, llevada heróicamente, es frecuente el don de oración y de muy alta oración.

No alienta menos en este combate a las almas entender las gracias abundantes y grandes con que en tal lucha los socorre Dios.

Para la doctrina de este punto conviene notar que *a este respecto, se dividen las gracias* divinas en *consoladoras* y *de pura fuerza en fe.*

Lo que son y obran las consoladoras, es muy obvio; no así lo que toca a las de pura fuerza en fé.

Son, pues, las gracias de pura fuerza en fe, precisamente las más propias de la desolación, con las cuales conforta Dios al alma, para que, sin alivio, dé entero el sacrificio, hasta el heroísmo.

No se dejan sentir esas gracias en sí mismas, las más de las veces y cuando son en sí bien palpables (v. gr., en la luz purgativa); no repara en ellas el alma, por estar fija la atención en la presión temerosa de la prueba.

Por eso se siente el alma sola con sus potencias naturales, como si ella sola por sí hubiera de resistir todo el peso de las oscuridades y tinieblas, del hastío y repugnancias, de la desgana, insensibilidad e impotencia para todo lo bueno y más para la oración y el vencimiento; como si con solas sus fuerzas hubiera de sobreponerse a la excitación y violencia de las pasiones, que ahora reviven exacerbadas y rabiosas, y sola hubiera de enfrentarse con el demonio, al tiempo en que, por permisión de Dios, le lanza contra el alma, ya atormentándola en el cuerpo, ya con opresiones de espíritu, ya con escrúpulos y angustias que atenazan y deshacen la conciencia, ya con tentaciones vivísimas que llegan hasta ideas obsesionantes y hasta violencias corporales.

Las gracias de pura fuerza en fe, ni alivian ni templan, ni disminuyen carga alguna por dura, y larga y pesada que caiga y oprima; antes dejan acrecentar la impresión de estar abandonada el alma por Dios, el recelo sobre el estado de gracia y dan pie al enemigo para asediarla con la idea de la reprobación final.

Pero en medio de esta soledad aparente en tan fiera lucha, son estas gracias las que llevan al alma a esa oración desoladora y en ella la mantienen; son las que la urgen a mayor delicadeza y fidelidad aun en lo más menudo del servicio divino; son las que la dan necesidad creciente y hambre de Dios, tanto mayor cuanto más le siente lejos y ausente, cuanto más padece sus repulsas; son las que la hacen esperar sin entender cómo, pero confiando en Dios contra todos sus silencios y abandonos.

Imposible recorrer todos los efectos excelentes de estas gracias de pura fuerza en fe, en almas fieles y costantes, por ser dóciles a estas gracias que no perciben ellas, pero que obran muy potentemente en ellas todo bien.

---

(11) Rom., 4, 18.

Estas gracias son las que aquí dice S. IGNACIO *suficientes:* es decir, no las meramente suficientes (como distinguirán, más de medio siglo después, los teólogos, pero en las cuales no pensó S. IGNACIO), sino tales que con su auxilio la basta para asegurar su salud eterna y su progreso en la santidad.

PROVECHOS DE LA DESOLACIÓN.

Para alentar y confortar más al alma en la refriega del desconsuelo, muy conveniente es saber los grandes provechos que en ella sacan los fieles y perseverantes. Así como uno de los medios con que estrecha más el demonio en la desolación es la idea de que lo ha perdido todo para no recobrarlo jamás; así la seguridad de los provechos, sostiene mejor y asegura la confianza en Dios.

Los reduciremos a tres capítulos y nos contentaremos con los principales:

a) *Limpieza de corazón.*—La desolación bien llevada, hace evitar muchas faltas aun de las más ligeras; desprende de gustos y consuelos, haciendo desinteresado el amor, servicio y vencimiento; cura de pasiones y resabios nacidos o del natural o de culpas anteriores o de criterios o costumbres añejas o de amor propio y de mundo.

Especialmente va sanando de soberbia con su confiar latentemente en sí, apoyarse en sí, contentarse de sí, atribuirse a sí su parte en las gracias y dones de Dios: antes obliga a palpar hasta la saciedad la nada propia, la impotencia propia, la maldad radical propia.

b) *Virtudes.* Fruto de la desolación en almas fieles es el arraigo y crecimiento de virtudes, porque asienta la humildad verdadera en la humillación interna que tan intensamente acarrea; y mete hasta el fondo del alma la necesidad de la oración, del vencimiento y vigilancia sobre sí mismo y sus tendencias y ocasiones, y despega el corazón de criaturas y de sí propio.

Hace al alma fuerte en Dios contra tentaciones y asaltos del enemigo y contra pruebas hondas y duras y prolongadas.

Da gran experiencia de sí mismo y del enemigo y de la Providencia y de las gracias ocultas.

Obliga a buscar dirección con sencillez y docilidad.

Hace comprensivos con los demás en sus miserias y flaquezas, en sus tentaciones y peligros.

c) *Heroísmo.* Como en el huerto no consoló el ángel a Jesucristo en aquella agonía que le hizo después sudar sangre, sino que le confortó para dar el sí definitivo a la Pasión y consumarla en el abandono interior y exterior; así estas gracias de pura fuerza en fe, no amenguan la terriblez de los desconsuelos más crueles, pero dan fortaleza firme para resistir heróicamente todos los vendavales que permite Dios desencadene contra el alma todo el infierno.

Lejos están las almas de comprenderlo mientras las dura la prueba, pero son estas las gracias de la santidad y del heroísmo, las que nos ponen como en el huerto y en la cruz estuvo Jesucristo en sus funciones de viador y redentor, y modelo de santidad consumada.

> *"8.ª regla. La octava, el que está en desolación, trabaje de estar en paciencia, que es contraria a las vejaciones que le vienen, y piense que*

será presto consolado, poniendo las diligencias contra la tal desolación, como está dicho en la sexta regla" [321].

Tres partes tiene esta regla: la paciencia, la esperanza y la fidelidad.

a) *La paciencia.*—Con sobrada razón la recomienda aquí San Ignacio, porque es más difícil y más necesaria en la desolación.

Nunca falta en qué ejercitar la paciencia en este vivir como desterrados entre brutos animales dentro de la cárcel de este cuerpo corrompible que apesadumbra al alma, pero en la desolación, se juntan para impacientar y desesperar al más paciente, el tedio y desgana, la desorientación y desaliento, la depresión y pesadez de espíritu y aun de cuerpo, el abandono en soledad de impotencia... todo provoca a la impaciencia y al nerviosismo.

Bien procura aprovecharlo el enemigo para incitar a impaciencia y fomentar el mal humor y mal genio con la desolación y tentaciones, consigo y con los demás y hasta con Dios mismo, pues tentaciones trae de odio y blasfemia contra el Señor.

Precisamente por ser tántas las causas que mueven a impacientarse y perder la calma, hay que armarse más de paciencia y estar más dueño de sí. La impaciencia y la ira, lejos de remediar nada, acrecentarían el trabajo, disminuirían las fuerzas y el ánimo para luchar y triunfar; robarían méritos y gracias, añadirían faltas positivas.

Aquí si que "*patientia opus perfectum habet*" (12).

Con humildad sincera habremos de reconocer que no merecemos los consuelos, sino que los desmerecemos.

Con fe viva hemos de ver, por encima de todo y a pesar de todo, la mano maternal de Dios, que saja no para matar sino para sanar.

Junto a Jesús en el huerto y en la cruz, aprenderemos que es amor el que le hace a Dios ponernos en estos aprietos, para gloria suya y para bien nuestro mayor; se sufren así estos tragos con paz y paciencia, con suavidad de amor en el dolor que crucifica el alma.

No se confundan sin embargo las impaciencias verdaderas, con los brotes primo primos, ni con la excitación nerviosa inevitable a veces, ni con la exteriorización en gestos y palabras causada automáticamente por ideas asediantes. Importante es esta diferencia, porque turba si no mucho el alma, es fuente de escrúpulos devoradores y el demonio imprime con fuerza en la imaginación las ideas y provoca el automatismo exterior para luego hacer creer hubo voluntad libre en los sentimientos, palabras y gestos involuntarios que sugirió e imprimió y provocó él contra toda voluntad del desolado.

b) *La esperanza.* Sobre esta cláusula "piense será *presto* consolado" adviértvase que por ser esta serie primera para principiantes, puso aquí S. IGNACIO el *presto*; pero no puede extenderse tal presteza en la vuelta de la consolación, a toda clase de desconsuelos. De las desolaciones alternantes, es propio este ir y venir, y sólo en ellas se puede contar con que la fidelidad del alma apresurará la vuelta de la consolación.

(12) Jac 1, 4.

Muy propias *de los principiantes son los alternantes*, pero *no son exclusivas de ellos*. Se dan también en los proficientes, se dan también en los perfectos en la vía ascética, se dan en todo el estadio primero de la vía mística fuera de las noches del sentido y del espíritu en que va más seguida y duradera la desolación, se dan dentro del matrimonio místico en el sector de la razón y se dan hasta en el sector de la mente desolaciones breves como de un día y bastante distanciadas unas de otras.

Las desolaciones sensibles, son por sí más alternantes con la consolación; pero cuando lo sensible viene del rebosar al cuerpo la llenumbre del alma, aunque pase lo sensible, no por eso es alternante el consuelo si persevera la consolación espiritual.

Pero aclarado el sentido y aplicaciones del término *presto*, vengamos a la esperanza y confianza fundamental.

Trabaja mucho el demonio por persuadir al alma desolada que lo ha perdido todo, que está de verdad abandonada de Dios y no gustará más de El, que la rechaza de veras y hasta que la ha reprobado para siempre y se condenará. Son muchas las almas que padecen vehementemente por estas ideas en sus desolaciones.

Los sentimientos y gustos de Dios, sus luces y gracias especiales, los presenta en la desolación el demonio con ilusiones e imaginaciones falsas, con que se engañó el alma, y hasta como soberbia loca en creerlas verdaderas, mientras la hace ver con fuerza descorazonadora, lo indigna que es de tales mercedes, pues solo merece el infierno y odio de Dios.

Contra esa batería de desconfianza y desespero, ha de tener bien fijo el alma que no se ha ido de ella Dios. Jamás abandona Dios a quien le busca con sinceridad y verdad, antes les sale al encuentro a quienes no le buscaban. Está oculto, pero muy en el alma y con el alma. Le oculta el amor para que le busque el alma con deseos vivos, se hace el sordo para que clame el alma más y más a El; parece rechazar para que se pegue más y más el alma a El, y no se aparte por nada de El.

Las gracias, luces y consuelos de antes, no fueron ilusiones, fueron reales y de Dios, como lo palpaba entonces el alma y lo confirmaba el director espiritual.

Si es fiel el alma, volverán a su tiempo y mayores y más excelentes que las pasadas.

Lejos, pues, de desalentarse, ha de afianzarse con fe entera en la bondad de Dios y en sus entrañas de misericordia. Con las gracias de pura fuerza en fe, ser fiel y costante, huir de toda falta advertida, con súplicas humildes llamar sencilla y confiadamente a las puertas del Cielo, como Jesús en el huerto y en la cruz.

c) *La fidelidad.*—Termina la regla señalando los medios para alcanzar de nuevo la bonanza y el consuelo. Son los mismos que en la regla 6.ª recomendada para triunfar en la desolación y no los repetiremos ahora.

Pero sí llamaremos la atención sobre una cosa que perturba fácilmente y con la cual trabaja por acobardar y desasosegar al alma el enemigo.

Precisamente acongoja encontrar, no sólo la oración (acerca de la cual ya hemos dicho lo bastante) sino todas sus obras buenas, llenas de motas e

imperfecciones, sin el lustre y remate y fervor que llevaban en tiempo de los consuelos. Así que no se convence fácilmente de que no lo va perdiendo todo y va volviendo atrás, y está caída en tibieza desastrosa.

Y el caso es que desea esmerarse y pulir todo más y más, y dar a Dios todo su agrado; pero de hecho la sale todo frío, imperfecto y rutinario. Así lo ve muy a pesar suyo.

Ni es sólo de las primeras desolaciones esta angustia. Aunque antes, con la vuelta del consuelo, haya desaparecido esta aprensión; torna más fuerte con cada nuevo turbión de desconsuelo; y así como la parece distinta y peor que las anteriores la desolación presente, así también es más hiriente cada vez la impresión de tibieza y retraso grande, que causan el deslucido de sus mismos actos virtuosos. Trabaja por ser cada día más fina con Dios, pero todo lo halla deshilachado y cuajado de imperfección.

Dos remedios, además de la obediencia en la dirección, tiene esta tentación. Es *el primero* acostumbrar el alma a no medir el bien ni el mal por consuelos y desconsuelos; sino únicamente por la marcha que llevan las faltas advertidas y los descuidos advertidos. Estar firme en el criterio de que si van disminuyendo estas faltas y descuidos, va el alma bien por seca y desolada que se halle: cuando lo normal es que a sabiendas no admite falta alguna ni descuido deliberado y plenamente advertido, entonces está el alma bien, aunque de tarde en tarde caiga por flaqueza en alguna falta advertida, pero de la cual se rehace pronta y resueltamente, apoyada en Dios el alma.

Como las almas fieles van disminuyendo esas faltas hasta venir a no caer normalmente en ninguna; este criterio las da más fácil y segura la paz de conciencia contra la tentación que tratamos.

Siempre habrá que atender al recobeco del enemigo y a la desconfianza que, de su estado interior, provoca en el alma la desolación: porque, al no encontrar en sí faltas advertidas, viene a pensar que no sabe ya examinarse y que está ciega para notar sus propios males. Aun haciéndola notar que pronto se da cuenta de faltas medio advertidas y aun de caídas totalmente inadvertidas al cometerlas; aun con esto, las cuesta acabar de serenarse y apreciar en lo justo la realidad del esmero en mantenerse fiel.

Por eso es menester añadir al primero el *remedio segundo*, que consiste en hacer ver que no puede el alma con sus fuerzas y empeño, competir en perfección con la mano de Dios. En el consuelo da Dios las cosas a veces hechas, a veces mediohechas, y naturalmente, salen con ese brillo y lustre y finura; pero en la desolación tiene que suplir el alma esa mano de Dios que la falta, y por eso, a pesar de su diligencia y cuidado, salen las cosas como de ella, buenas con la gracia, y cuajadas de efectos, porque las hace ahora ella y no se las da hechas Dios.

Dios se contenta con lo que puede el alma y con eso se agrada y complace. Sabe no podemos más y no nos exige más ni espera entonces más.

Este contraste entre lo que la da hecho Dios y lo que tiene que hacer ella con la gracia, lo entienden fácilmente y alienta y deshace la tentación. Hay sin embargo que repetirlo, porque la impresión de lo imperfecto en sus obras, la tiene costantemente ante los ojos el alma, y porque no cesa el enemigo de explotar este elemento para turbar, desasosegar y angustiar.

Esta imperfección de nuestras obras en la ausencia del consuelo, es la razón que da S. IGNACIO para desear los dones de la consolación (13). "Cualquiera de todos estos sanctísimos dones se debe preferir a todos actos corpóreos, los cuales tanto son buenos, cuanto son ordenados para alcanzar los tales dones o parte dellos." No quiere decir que solamente por la complacencia o delectación dellos los hayamos de buscar; mas "conociendo en nosotros que sin ellos todas nuestras cogitaciones, palabras y obras van mezcladas, frías y turbadas, para que vayan calientes, claras y justas para el mayor servicio divino; de modo que tanto deseemos los tales dones o partes dellos y gracias así espirituales, cuanto nos puedas ayudar a mayor gloria divina."

> *"9.ª regla. La nona, tres causas principales son porque nos hallamos desolados. La primera es, por ser tibios, perezosos o negligentes en nuestros ejercicios espirituales; y así, por nuestras faltas se aleja la consolación espiritual de nosotros. La 2.ª, por probarnos para cuánto somos y en cuánto nos alargamos en su servicio y alabanza, sin tanto estipendio de consolaciones y crecidas gracias. La 3.ª, por darnos vera noticia y cognoscimiento, para que internamente sintamos que no es de nosotros traer o tener devoción crecida, amor intenso, lágrimas ni otra alguna consolación espiritual, mas que todo es don y gracia de Dios nuestro Señor; y porque en cosa ajena no pongamos nido, alzando nuestro entendimiento en alguna soberbia o gloria vana, atribuyendo a nosotros la devoción o las otras partes de la espiritual consolación"* [322].

Examinar y conocer las causas de la desolación, es necesario para poner el remedio que esté en nuestra mano, pedir con instancia al Señor lo que sin gracia suya abundante no somos capaces de lograr y precaver por nuestra parte, la prolongación y la vuelta de la consolación.

Tres causas señala expresamente San Ignacio en esta regla, fuentes de nuestras desolaciones; pero no las da por únicas, antes advierte que son sólo las principales, porque hay otras también. Pero para principiantes, más propio es notar y aprender lo capital, que luego lo irán completando con la experiencia, cuando sean capaces de hilar más delgado en lo espiritual y tengan vista más aguda para lo más fino y fuerzas mayores para cumplirlo.

a) *Culpa.* Clara es la primera causa y patente la consecuencia: si somos flojos en el trato con Dios, desmerecemos y estorbamos los dones de sus consuelos, familiaridad e intimidad. La oración es trato de amistad y amor con el amador de las almas; él tiene sus delicias en estar con los hijos de los hombres, para darnos su amor y su trato íntimo nos hizo hijos suyos verdaderos con esa adopción divina que no es mero título, sino transformación a lo divino del alma.

Pero el amor y la intimidad pide finezas y delicadezas en la correspondencia con el amado. La tibieza, pereza y negligencia enfrían y alejan los amigos.

No es menester alargarse en razonar esta causa de los desconsuelos: por eso, dando por sabido lo general de esta causa, vamos a señalar los puntos

(13) CALV., 605; IPARR., pg. 756.

más importantes en la práctica. 1) La falta de preparación para la oración, que es tentar a Dios como enseña la Sagrada Escritura (14).

2) Descuido en recogerse bien al principio y de renovar el recogimiento si durante la oración nos lo quitan las distracciones, tentaciones, etc.

3) No esmerarse en la reverencia durante la oración y trato con Dios.

4) Ser poco atento a las gracias, que exigen pararse en ellas mientras duran y empaparse de ellas y ser dócil a sus insinuaciones y agradecerlas con humildad.

5) Detenerse mucho en pensar y discurrir por sí y olvidar o escasear la oración de súplica y los actos que más derechamente van a la adoración, alabanza y culto y gloria de Dios.

6) Hablar poco con Dios y no oírle en silencio reverente, sencillo y filial.

Añadamos la resistencia o la tardanza, dentro y fuera de la oración, a cosas que urge especialmente Dios al alma y no es ella tan fiel y pronta como lo pide el Señor.

En cambio no suelen acarrear desolaciones, otras faltas de flaqueza contra las cuales se lucha de veras por enmendarse.

Menester hemos por tanto examinarnos con toda sencillez y lealtad ante el Señor e implorar su luz que alumbre nuestras faltas. Si hallamos alguna particular o descuidado más general con Dios y con sus gracias, quitarla con el arrepentimiento, la súplica humilde de perdón y el propósito y esmero, apoyado sólo en la gracia, para trabajar fielmente en la enmienda.

Si, mirando sinceramente, no se halla cosa concreta que haya traído la desolación, no se debe andar hurgando ansiosamente la conciencia, como si necesariamente hubiera de ser siempre por fuerza culpa nuestra la causa de la desolación, sino ir tranquilamente a buscarla en otro lado.

b) *Prueba.*—Ya dijimos lo suficiente en la regla 7.ª

d) *Enseñanza y purificación.*—Pretende Dios enseñarnos prácticamente y hacer palpar por experiencia que es puro don suyo toda consolación verdadera: que no es premio de méritos nuestros ni fruto de medios nuestros ni conquista de nuestros esfuerzos, ni va aneja a fiestas más grandes o más devotas para uno; sino que *cada vez* la hemos de pedir con pureza de intención y humilde confianza y perseverancia, *cada vez* hemos de esperarla solo de la liberalidad de Dios, si nos conviene, *cada vez* ha de ser dádiva misericordiosa del Señor.

Para desengañarnos con el escarmiento, permite muchas veces venga la sequedad en solemnidades muy devotas o cuando llevamos más a nuestro gusto la preparación y más según nuestros planes; para desengañarnos, permite Dios caigamos a la primera, precisamente cuando acabamos de proponer con más resolución, más convicción, más firmeza.

Siempre que, aun sin darse plena cuenta, se apoya uno en sí (en su carácter, empeño, medios, previsión, propósitos, virtudes, fidelidad pasada...) esté avisado para recibir el escarmiento de la desolación, de la caída o del fracaso. Y agradezcámoselo al Señor, porque estas lecciones, no acabamos muchas veces de aprenderlas de veras, sino gracias a estos escarmientos.

---

(14) Eccli. 18, 23.

Son muchos los que se envanecen con los consuelos y se creen por ellos más espirituales y avanzados: es frecuente en principiantes la tentación de juzgar menos fervorosos a los demás: son muchos los que pierden los dones de Dios por apropiárselos: no son pocos los que a favor de la abundancia en los consuelos y gracias, se pagan de sí, se hacen atrevidos con Dios, quieren ser vistos y alabados en puntos de devoción, y así arruinan lo edificado y quedan con mayores dificultades para rehacerse en la perfección, de las que tuvieron en su primera conversión a la virtud.

Se hace Dios muy celoso de sus dones espirituales, tanto de los que da en provecho personal, como de los que otorga para fructificar en los prójimos. Apropiárselos, es perderlos. Agradecérselos, como gran misericordia suya, es asegurarlos y aumentarlos.

d) *Indisposición de cuerpo o de espíritu.* Por lo necesario que es darse cuenta de esta causa para comprensión con otros y consigo mismo, añadiremos esta fuente de desolación a las principales que pone aquí S. IGNACIO.

Porque, también nace la desolación del cansancio, debilidad, dolor, enfermedad, simple malestar físico, como ser hora desapropiada o por el estado atmosférico de bochorno, tormenta, etc.

Ni tiene menor influencia para provocar desolación el estado síquico por preocupaciones, asuntos, disgustos, urgencias...; que no acierta uno a dominar por completo por más que quiera y se esfuerce.

Paz y paciencia humilde y comprensiva requieren tales desconsuelos: hacer lo que se puede con fidelidad, pero sin violencias, antes con suavidad: ofrecer a Dios el trabajo y el buen deseo: rogar al Señor y confiar que, por los medios que El se sabe, supla su bondad lo que nosotros queremos y no podemos. Recibe Dios con bendiciones esta humillación, paz, deseo y confianza en El.

> *"10.ª regla. La décima, el que está en consolación, piense cómo se habrá en la desolación, que después vendrá, tomando nuevas fuerzas para entonces"* [323].

Aunque no pocas veces muy descuidado, no deja de ser elemental el consejo de prevenirse para la desolación en el tiempo de la consolación.

De inexpertos y fiados de sí es desatender esta preparación para los tiempos desolados, que vendrán. Pero en esto cayó David y por eso, al *"ego dixi in abundantia mea non movebor in aeternum"*, hubo de añadir humillado *"avertisti faciem tuam a me et factus sum conturbatus"*; (15) cayó S. Pedro y por no seguir los consejos insistentes de Jesucristo, a las baladronadas de llegar hasta morir por El antes que abandonarle, se siguió la huída con todos en el huerto y las negaciones en casa del Pontífice.

Hombre prevenido, medio combatido, dice nuestro refrán.

¿En qué ha de consistir nuestra prevención? Nada deja de ser útil; pero notemos los puntos más importantes.

---

(15) Salm. 29, 7-9.

1.° No fiarse de fervores, pues por más pronto que de presente se halle el espíritu, flaca y débil y voluble es la carne (16): por eso la desconfianza de sí ha de llevarnos a orar y a pedir de corazón y mantenernos alerta para que nos asalten de improviso las tentaciones y ocasiones. *Vigilate et orate ut non intretis in tentationem* (17).

2.° Mantener vivo el recelo contra las tendencias naturales, tan propensas al desorden y tan fuertes y tan engañadoras. Desde el Principio y Fundamento, por todos los ejercicios va S. Ignacio dando toques de alerta contra estas tendencias del amor propio y esta naturaleza tan astuta para salir siempre consigo, con su gusto, con su juicio, con su honra, con su libertad y capricho y siempre rehuyendo toda sombra de sacrificio. Pero en las Banderas mete por los ojos el Santo, qué bien procura aprovecharlas en daño nuestro Lucifer. El *agere contra* se muestra así necesario y permanente en la vida espiritual, para conquistar y sostener firme el dominio de nuestras pasiones.

3.° Coger y conservar siempre claros los criterios fundamentales en toda vida espiritual. La consolación con sus luces y mociones es muy buena ocasión para verlos hasta fulgurantes muchas veces y con su paz se presta muy bien a que penetren y asienten y se fijen.

Entre estos criterios son particularmente buena prevención para las desolaciones, los siguientes, que por eso mismo se han de cuidar más en la consolación:

a) No poner el bien ni el aprovechamiento en gustos y consuelos, y gracias especiales, sino en ir quitando faltas advertidas (este criterio no marra nunca y es fácil de aplicar fuera de los escrúpulos).

b) No poner el mal y el retroceso en ausencia de consuelos, sino en el aumento de faltas y en el estancamiento sin disminuirlas constantemente.

c) No preocuparse y menos alarmarse por tentaciones y sugestiones del enemigo: "... no haciendo caso alguno de cogitaciones malas, torpes o sensuales, poquedades o tibiezas, cuando son contra nuestro querer: porque todo esto o parte dello, que no viniese, nunca lo alcanzó san Pedro ni san Pablo. Mas, aunque no del todo, alcánzase mucho con no hacer caso a ninguna cosa dellas" (18). "Porque así como no me tengo de salvar por las buenas obras de los ángeles buenos, así no me tengo de dañar por los malos pensamientos y flaquezas que los ángeles malos, el mundo y la carne me representan. Mi ánima sola quiere Dios N. S. se conforme con la su divina majestad; y así la ánima conforme, hace andar al cuerpo, quiera que no quiera, conforme a su divina voluntad, donde consiste nuestro mayor batallar y placer de la eterna y suma bondad" (19).

Mucho ayuda para esto ver en sus tentaciones a los santos y más aún a Jesucristo, especialmente mientras le lleva por los aires el demonio, le hace aquel espejismo para presentarle toda la gloria y mando y riquezas del mundo y pedirle adore, rodilla en tierra, al mismo demonio en persona.

---

(16) Mt., 26, 41; Mc., 14, 38.
(17) Mt., 26, 41; Mc., 14, 38.
(18) Calv., 556; Iparr., pg. 665.
(19) Calv., 557; Iparr., pg. 665.

Aprender bien que no está el mal en sentir, sino en consentir; porque así como no ganamos con las sugerencias buenas de la gracia con sólo tenerlas, si no las seguimos; así no perdemos con las tentaciones del enemigo si las desechamos.

d) Pediría aquí su puesto la humildad, si no la pusiera el SANTO en la regla siguiente.

> *"11.ª regla. La undécima, el que está consolado, procure humillarse y bajarse cuanto puede, pensando cuán para poco es en el tiempo de la desolación, sin la tal gracia o consolación. Por el contrario, piense el que está en desolación, que puede mucho, con la gracia suficiente, para resistir a todos sus enemigos, tomando fuerzas en su Criador y Señor"* [324].

En las dos partes de esta regla, toca el SANTO los dos peligros principales que acechan siempre, el uno—*la soberbia—en la consolación*, y el otro—*el desaliento—en la desolación.*

Buen comentario a esta regla son los consejos que da el Santo a sor Teresa Rejadella (20): "Así debemos mirar mucho, y si el enemigo nos alza, bajarnos, contando nuestros pecados y miserias; si nos baja y deprime, alzarnos en verdadera fe y esperanza en el Señor, y numerando los beneficios recibidos, y con cuánto amor y voluntad nos espera para salvar; que el enemigo no cura si habla verdad o mentira, mas sólo que nos venza.

"Mirad bien cómo los mártires, puestos delante de los jueces idólatras, decían que eran siervos de Cristo; pues vos, puesta delante del enemigo de toda natura humana, y por él así tentada, cuando os quiere quitar las fuerzas que el Señor os da, y os quiere hacer tan flaca y temerosa con insidias y con engaños, ¿no osaréis decir que sois deseosa de servir a Nuestro Señor? Antes habéis de decir y confesar sin temor, que sois su sierva, su servidora, y que antes moriréis que de su servicio os apartéis."

"Si él me representa justicia, yo luego misericordia; si él misericordia, yo al contrario la justicia. Así es menester que caminemos, para que no seamos turbados, y el burlador quede burlado, allegándonos a aquella autoridad de la sagrada escritura que dice: *Guarda no seas así humilde, que así humillado te conviertas en estulticia"* (21).

a) *La humildad en la consolación.*

Aunque siempre ha de establecerse uno en la humildad, por ser la verdad y agradarse en ella tanto Dios que en humildad y humillación nos dió a su Unigénito y así ordenó nuestra redención; y porque la soberbia desencaja de raíz a la criatura, y la humildad hace eficaz la oración y abre los cimientos para todas las virtudes, como la soberbia aleja del alma a Dios y dispone para todos los vicios; pero en tiempo de consolación es más necesario velar contra la soberbia.

---

(20) CALV., 538, 539; IPARR., pg. 661.
(21) Eccli. 13, 10.

La euforia de la consolación, el fervor que regala, el brillo que pone en las obras, la facilidad con que amengua o deshace las dificultades, las aspiraciones elevadas que engendra... dan pie al amor propio y ocasión oportuna al demonio para inducir primero contento y satisfacción de sí mismo, luego sobrestima de las gracias, después persuasión de progreso rápido, en seguida confianza en su virtud y fervor; se va mezclando desestima de los demás y juicios peyorativos de su fervor, y llega a pagarse de sí y a complacerse en que noten los demás sus gracias y progresos, y hasta lo procura disimuladamente primero (porque el mismo amor propio le mueve a no venderse con la ostentación) y luego sin tanto rebozo. Los fatuos gozan en la ostentación, y los infatuados se relamen dándose relieve ante los demás.

El amor propio, al dejar lo terreno por lo espiritual, busca lo suyo en lo espiritual con vanidad y soberbia tanto peor, cuanto en bienes más excelsos halla ahora su cebo.

Para evitar y curar estos humillos o humos de soberbia, recurre la gracia entre otros medios, a la desolación con sus efectos opuestos a los del consuelo para que palpe el alma su nada, su impotencia y la maldad enraizada en la entraña de su ser.

Es, pues, fundamental este consejo de humillarse en la consolación y aprovechar para ello la experiencia que de sí mismo le da la desolación, en la cual prueba dolorosamente cuán fácil rodaría al abismo del pecado a poco que levantara de él su mano Dios N. Señor.

b) *Aliento y confianza en la desolación.*

Como la desolación corta las alas y deprime y desorienta, es más necesario en ella el ánimo grande y generoso, el aliento y confianza entera en Dios, contra todo y contra sí mismo lo primero. Si empieza a decaer o por temores o por humildad falsa o por cansancio en la lucha o por acoquinarse en las tentaciones o por la desorientación y depresión que, hasta en el natural, produce la desolación; resulta luego más difícil recobrar el ánimo y rehacerse para el esfuerzo.

Ya hemos dicho antes lo más conveniente para alentar y afianzar en Dios el alma y para seguridad en los criterios y esperanza en las gracias de pura fuerza en fe. Remitimos, pues, al comentario de las reglas precedentes y al de la regla siguiente donde, por otro aspecto, vuelve el Santo a este mismo tema.

Reglas 12.ª y 14.ª

Complemento oportuno a los consejos para la consolación y desolación son estas tres reglas, en que nos enseña San Ignacio tres propiedades que usa el demonio en sus tentaciones, dentro y fuera de las desolaciones. Sumamente práctico es en toda la vida espiritual, tenerlas muy presentes, porque sirven mucho para prevenir y deshacer toda la batería del enemigo y, descubrir sus procedimientos, es dar abierto el modo de nuestra victoria.

> *"12.ª regla. "La duodécima, el enemigo se hace como mujer, en ser flaco por fuerza y fuerte de grado. Porque así como es propio de la mujer, cuando riñe con algún varón, perder ánimo, dando huída, cuan-*

do el hombre le muestra mucho rostro; y por el contrario, si el varón empieza a huir perdiendo ánimo, la ira, venganza y ferocidad de la mujer es muy crecida, y tan sin mesura: de la misma manera, es propio del enemigo enflaquecerse y perder ánimo (dando huída sus tentaciones), cuando la persona que se ejercita en las cosas espirituales pone mucho rostro, contra las tentaciones del enemigo, haciendo el opósito per diametrum; y por el contrario, si la persona que se ejercita comienza a tener temor y perder ánimo en sufrir las tentaciones; no hay bestia tan fiera sobre la haz de la tierra, como el enemigo de natura humana, en prosecución de su dañada intención con tan crecida malicia" [325].

Con la comparación de la mujer en riña con varón, hace el SANTO en esta regla destacar dos cualidades naturales del demonio y sus consecuencias en las tentaciones. Las cualidades son a) el deseo que por mala voluntad tiene de poder avasallador y con eso acobardar y acoquinar y aterrar, para vencer. b) La impotencia real, que se estrella en el señorío de nuestra libertad defendida por la gracia.

Las consecuencias para las tentaciones no dependen del demonio sino de nosotros, según sea nuestra actitud en el encuentro: a) *si le tememos,* se crece el demonio y desarrolla tanta más audacia cuanto sea mayor nuestro temor.

b) *Si le despreciamos,* apoyados en la gracia, decae él y huye vergonzosamente cuando se enfrenta con ánimos serenos y valientes y decididos.

Fácil sería alargarse en desarrollar estas ideas tan fundadas en la teología y sicología, como en la experiencia de siglos, pero a nuestro fin ahora nos será más práctico resumir lo más útil para las almas y directores.

1.° El demonio nada puede sin permisión de Dios. Esta verdad la tenemos gráficamente en el libro de Job, que nos presenta al demonio pidiendo cada vez licencia a Dios, y no rebasando en nada cada vez la licencia de Dios recibida.

2.° Fiel es Dios en no permitir seamos tentados sobre nuestras fuerzas, sino que vuelve en provecho nuestro la tentación con nuestra victoria (22).

3.° La oración y la penitencia, la humilde desconfianza de nosotros y la confianza sencilla y firme en Dios, vencen y fugan a los demonios más fieros (23). Porque no manda imposibles Dios, sino que al mandar nos avisa que hagamos lo que podamos, y lo que no podemos se lo pidamos, y El con su ayuda nos da el poderlo de veras (24).

Condensa claramente estas ideas la comparación gráfica de S. CESÁREO DE ARLÉS, atribuída a S. AGUSTÍN, que pinta al demonio como perro fiero, pero atado a la cadena: puede ladrar, pero no morder a quien no se le acerca; y hemos de hacer con el demonio, lo que hacen con el perro atado los chiquillos, que cuanto más fiero se pone el perro, más se divierten con él.

---

(22) 1 Cor. 10, 13.
(23) Eccli. 35, 21; Rom. 12, 12; Tob, 12, 12; Salm. 101. 18; Mc., 9, 29.
(24) S. AGUSTÍN, *De natura et gratia,* cp. 43, n. 50, PL. 44, 271; Trid., se. VI, *De justificatione,* cp. 2; Ench. symb. 804.

4.° *Resistite diabolo et fugiet a vobis* (25). Cuando se le resiste con decisión pronta y entera y más cuando se le desprecia, huye Luzbel y se llena de miedo al que así le trata.

Fortalecidos en la fe y estando alerta y sometiendo con sobriedad nuestras pasiones, resistiremos contra el demonio por más que nos ronde y ruja como león hambreando por tragarnos (26).

Si esto nos enseña la teología, también la sicología nos dice los daños del miedo en las tentaciones: porque las hace más frecuentes y las da mayores energías, y ata la voluntad que no la deja reaccionar libre y fácilmente y, si se junta la imaginación con el miedo, hace que cuantos esfuerzos ponemos para huir, se conviertan en llevarnos flechados a lo mismo que con todo corazón queremos evitar.

En sus tentaciones, nos dió Jesucristo el ejemplo de apoyarnos en la doctrina de la fe, despreciar al demonio y rechazarle con imperio cuando persiste todavía en tentarnos.

Al ponernos aquí S. Ignacio la comparación de la mujer riñendo con varón, nos da el consejo de tratarle con desprecio y desdén. Consejo tan repetido de los santos y doctores espirituales, y tan inculcado en especial por S. Francisco de Sales. Podía darlo muy bien S. Ignacio que, con el bastón, apartaba de sí al diablo como a un trapo sucio, cuando se le aparecía queriendo atemorizarle.

Las cuesta a las almas entrar por esta manera de luchar con el desprecio, de insultarle al demonio y echar sobre él la cobardía y maldad de sus tentaciones; pero una vez que empiezan a defenderse de ese modo, logran pronto anchura grande de corazón, serenidad completa y paz segura en las tentaciones.

> *"13.ª regla. "La terdécima, así mismo se hace como vano enamorado, en querer ser secreto y no descubierto. Porque así como el hombre vano, que hablando a mala parte requiere a una hija de un buen padre, o a una mujer de buen marido, quiere que sus palabras y suasiones sean secretas; y el contrario le displace mucho, cuando la hija al padre o la mujer al marido descubre sus vanas palabras, y intención depravada; porque fácilmente colige que no podrá salir con la impresa comenzada: de la misma manera, cuando el enemigo de natura humana trae sus astucias y suasiones a la ánima justa, quiere y desea que sean recibidas y tenidas en secreto; mas cuando las descubre a su buen confesor, o a otra persona espiritual que conosca sus engaños y malicias, mucho le pesa; porque colige que no podrá salir con su malicia comenzada, en ser descubiertos sus engaños manifiestos"* [326].

La claridad de conciencia, en uno de sus fines y frutos, es la que nos presenta aquí S. Ignacio, como lo más contrapuesto a otra de las propiedades del demonio en sus tentaciones.

---

(25) Jac. 4, 7.
(26) 1 Pet. 5, 8, s.; cp. de *Completas*.

Busca se retengan en secreto sus sugestiones y no se descubran al confesor o director, ni a consejero espiritual avisado y celoso por el bien de las almas.

Se apoya para su intento en reparos del amor propio, como la vergüenza natural en cosas que humillan o sonrojan, en la aprensión de que aquello no pasa a nadie más que a él, en el temor de bajar en la estima del director, en la confianza falsa de que se las arreglará por sí solo el tentado. Si además es sujeto que por temperamento, carácter, educación, propende a ser reservado o receloso, lo explota a maravilla el tentador. Con los que logró se cerraran a ciencia y conciencia, poco tiene que trabajar en adelante el enemigo, porque, aunque luego quieran de veras abrirse, les queda a los tales propensión fuerte a callar y disimular.

Si la dirección es el medio de los medios, su base indispensable está en la sencillez del dirigido abriendo de par en par su conciencia.

Lo que con ese silencio intenta el demonio es cogerse al alma él por sí solo. Sabe que nada podrá con las sencillas y dóciles bien dirigidas; por experiencia sabe demasiado, que a sus solas con el alma, logrará estancarla en sus progresos, desviarla con errores, ensancharla hasta el pecado mortal. Ha llevado ya a tántas aberraciones en dogma y moral a los que pudo manejar él a su albedrío!

Por eso no es raro desaparezca la tentación, en cuanto se dispone el tentado a descubrirla. Pero se aleje o no el tentador, son grandes las gracias que otorga el Señor a la humildad en descubrir las propias miserias y peligros, y a la docilidad en dejarse dirigir, dos virtudes tan predilectas de Dios; grandes son también las luces que para bien del dirigido, concede al director.

Pero desarrollar este tema toca al capítulo de la cuenta de conciencia en la dirección.

> *"14.ª regla. La cuatuordécima, asimismo se ha como un caudillo, para vencer y robar lo que desea. Porque así como un capitán y caudillo del campo, asentando su real y mirando las fuerzas o disposición de un castillo, le combate por la parte más flaca; de la misma manera el enemigo de natura humana, rodeando mira en torno todas nuestras virtudes teologales, cardinales y morales, y por donde nos halla más flacos y más necesitados para nuestra salud eterna, por allí nos bate y procura tomarnos"* [327].

Fácilmente se asoman a esta comparación, las reminiscencias que en su tan feliz memoria, le quedaban a S. IGNACIO del castillo de Pamplona, y bien apropiada es la semejanza.

Buscar los puntos más débiles, ha sido siempre sagacidad del demonio y por eso advertimos antes que a pecadores y a santos, ataca al descubierto con las cosas a que sabe propende con fuerza toda naturaleza humana y a cada cual con las que sabe o sospecha son en él más fuertes, y además con aquellas otras en que las circunstancias de la ocasión refuerzan las tendencias del natural.

Examina, pues, el demonio muy a fondo todo nuestro modo de ser y proceder, inquiere nuestra manera de reaccionar a cada estímulo bueno y malo; estudia la amplitud, el arraigo en nosotros de cada virtud y costumbre; mide la potencia y energía de nuestras tendencias: con el resultado traza sus planes de ataque, sobre qué puntos ofrecen más blanco y sobre qué método le será más seguro y más rápido.

Dos consecuencias se deducen para nuestro bien: 1.ª la lección que envuelven más de ordinarios sus tentaciones, por lo *del enemigo el consejo*. Su insistencia en un punto ha de sernos aviso de nuestra flaqueza y peligro en el mismo punto así atacado, y por tanto de la necesidad de fortalecerle y asegurarle.

Pero esto es sólo lo más ordinario; porque también sabe la astucia de este enemigo, fingir quiere entrar por sitios más fuertes, a fin de que descuidemos los realmente más débiles y volver de repente sus baterías a los siempre más expuestos y ahora más descuidados, por haber distraído él nuestra atención a otras partes.

2.ª La necesidad de manejar constantemente el examen de nuestro interior, para conocer la situación verdadera de nuestra alma, sus necesidades, sus defectos, sus caídas, y peligros, sus progresos y retrocesos, las orientaciones de la gracia, los métodos del enemigo y las urgencias de Dios.

Con razón fué S. IGNACIO para sí y en su dirección, el hombre y el santo del examen, siempre alerta a todo movimiento interior, propio y ajeno, del buen espíritu y del malo, descubierto o disfrazado.

BIBLIOGRAFIA

Comentadores de las reglas de discreción de los Ejercicios

AGNELLI, GIOSEPPE, S. J. *Arte di goder l'ottimo, contenuta negli esercizii spirituali di S. Ignazio di Loyola.* Roma. 1645-1693.

BEIRNAERT, LOUIS, S. J. *Discernement et psychisme,* (en "Christus". Paris, n.º 4, pg. 50-61).

BERETTA, CARLO, S. J. *Breve commento alle regole per il discernimiento degli spiriti con l'aggiunta di alcune osservazioni sugli scrupoli.* Triuggio (Milano) 1943.

BLANCO, JOSÉ M., S. J. *La psicología de los Ejercicios.* Buenos Aires, 1922.

BIEUVILLE, STANISLAS, S. J. *Exercices spirituels de S. Ignace, annotés et distribués en meditations et en lectures pour une retraite de 10 jours* (ed. litografiada), Paris, s.a.

BOYLESVE, MARIN, S. J. *Exercices spirituels d'après S. Ignace.* Paris, 1890.

BROU, ALEXANDRE, S. J. *Saint Ignace maître d'oraison.* Paris, 1925.

BUCCELLENI, JOANNES, S. J. *Asceticae considerationes in usum eorum qui per sacras commentationes se et alios ad perfectionem animant.* Viennae Austriae, 1666-1671.

CALCAGNO, FCO. JAVIER, S. J. *Ejercicios espirituales de S. Ignacio de Loyola.* Valencia, 1947.

Calveras, José, S. J. *Ejercicios espirituales, directorio y documentos de S. Ignacio de Loyola.* Barcelona, 1944.

Calveras, José, S. J. *Práctica de los ejercicios intensivos.* Barcelona, 1955.

Casanovas, Ignacio, S. J. *Comentario y explanación de los ejercicios espirituales de S. Ignacio de Loyola,* Barcelona, 1945-1948.

Charmot, Francis, S. J. *Discernement des esprits et direction,* (en Christus. Paris, n.º 5, pg. 29-38).

Chollet, A. *Discernement des esprits* (en D.T.C. IV, col. 1375-1415).

Ciccolini, Antonio, S. J. *Raccolta de meditazioni e documenti secondo la materia e la forma proposte da S. Ignazio di Loyola nei suoi esercizi spirituali.* Firenze y Roma, 1880.

Clémence Jean, S. J. *Le discernement des esprits dans les "Exercises Spirituels de Saint Ignace de Loyola* (en RAM, 1951, pg. 347-375; 1952, páginas 64-81).

Creixell, Juan, S. J. *S. Ignacio de Loyola - Ascética y Mística - Los ejercicios espirituales relacionados con la biografía del Santo.* "Manresa", 1946.

Denis, Antonius, S. J. *Commentarii in exercitia spiritualia S.P. Ignatii.* Mecliniae, 1891-1893.

Diertins, Ignatius, S. J. *Exercitia spiritualia S.P. Ignatii Loyolae cum sensu eorumdem explanato,* Antuerpiae, 1693.

Ferrusola, Petrus, S. J. *Commentaria in librum exercitiorum S.P. Ignatii Loyolaei.* Barcinone, 1885.

Gagliardi, Achilles, S. J. *Commentarii seu explanationes in exercitia spiritualia S. P. Ignatii de Loyola,* Brugis, 1882.

Giuliani, Maurice, S. J. *Discernement des esprits et direction.* (en "Christus", Paris, n.º 4, pg. 62-76).

Gutiérrez, Jaime, S. J. *Manual de los ejercicios espirituales de S. Ignacio de Loyola,* Bilbao, 1929.

La Palma, Luis de, S. J. *Camino espiritual de la manera que lo enseña el bienaventurado P. S. Ignacio de Loyola en su libro de los ejercicios.* Madrid, 1944.

Laplace, Jean, S. J. *L'expérience du discernement dans les exercices spirituels,* (en "Christus", Paris, n.º 4, pg. 28-49).

Larrañaga, Victoriano, S. J. *La espiritualidad de S. Ignacio de Loyola. Estudio comparativo con la de Santa Teresa de Jesús.* Madrid, 1944.

Larrañaga, Victoriano, S. J. *Obras completas de S. Ignacio de Loyola,* I, Madrid, 1947.

Marchetti, Ottavio, S. J. *Los ejercicios espirituales de S. Ignacio.* Bilbao, 1955.

Mercier, Víctor, S. J. *Manuel des exercices de S. Ignace - Résumé des principaux commentaires.* Poitiers. 1896.

Moncada, Baltasar, S. J. *Arte de santidad explicado.* Poyanne, 1877.

Nonel, Jaime, S. J. *Ars ignatiana.* Barcelona. 1888.

Nonell, Jaime, S. J. *Los ejercicios espirituales de S. Ignacio en sí mismos y en sus aplicaciones.* "Manresa", 1896.

ORAÁ ANTONINO, S. J. *Ejercicios espirituales de S. Ignacio de Loyola. Explanación de las meditaciones y documentos en ellos contenidos.* Madrid. 1944.

ORLANDIS, RAMÓN, S. J. *La moción de los espíritus.* (en "Manresa", 1940. pg. 5-25).

ORLANDIS, RAMÓN, S. J. *Indole y diversidad de las consolaciones espirituales en Santa Teresa y en San Ignacio,* (en "Manresa", 1933, pg. 318-335).

ORLANDIS, RAMÓN, S. J. *La consolación de índole ascética en San Ignacio,* (en "Manresa", 1934, pg. 15-31).

ORLANDIS, RAMÓN, S. J. *Los tres estados de espíritu en el libro de los ejercicios,* (en "Manresa", 1934, pg. 113-139).

ORLANDIS, RAMÓN, S. J. *El doble discernimiento de espíritus,* (en "Manresa", 1935, pg. 3-30).

ORSINI, PIETRO, S. J. *Miniera ignaciana.* Torino, 1942-1950.

PEETERS, LUIS, S. J. *El discernimiento de los espíritus,* (en "Manresa, 1933, pg. 134-145).

PINARD DE LA BOULLAYE, HENRY, S. J. *Exercises spirituels selon la méthode de S. Ignace,* Paris, 1944-1947.

PINARD DE LA BOULLAYE, HENRY, S. J. *Saint Ignace de Loyola directeur d'ames,* Paris, 1947.

PUJADAS, LUIS, S. J. *Discreción de Espíritus,* Zaragoza, 1935.

POULLIER, LOUIS, S. J. *Les regles du discernement des esprits* (en Les grandes directives de le retraite formée. Paris, 1930, pg. 198-217).

ROOTHAAN-TONI, *Los ejercicios espirituales de San Ignacio de Loyola, anotados por el M. R. P. Juan Roothaan, S. J. Introducción, traducción de las notas y apéndices por el P. Teodoro Toni, S. J.* Zaragoza, 1933.

SAN MARTÍN, MAXIMILIANO, S. J. *La consolación,* (en "Manresa", 1935. páginas 343-351).

SOLANES, FELIPE, S. J. *Comentario a los ejercicios espirituales de S. Ignacio de Loyola.* Barcelona, 1941.

SUÁREZ, FRANCISCUS, S. J. *De religione Societatis Jesu.* Opera, ed. Vivès, t. 16, Paris, 1877.

TEIXIDOR, LUIS, S. J. *El concepto de consolación espiritual en el libro de los ejercicios,* (en "Manresa" 1926. pg. 108-118).

TEIXIDOR, LUIS, S. J. *El concepto de desolación en los ejercicios,* (en "Manresa", 1926, pg. 289-305).

TEIXIDOR, LUIS, S. J. *La primera de las reglas de discreción de espíritus más propias de la segunda semana,* (en "Manresa", 1932, pg. 28-44).

TENQUÉDEC, JOSEPH DE. S. J. *De la certitude dans les états mystiques. A propos de une regle ignacienne du discernement des esprits,* (en NRT. 1953).

TRINQUELIUS, ZACHARIAS IGNATIUS, S. J. *Divinatorium viae et vitae aeternae per exercitia spiritualia, S.P. Ignatii de Loyola.* Cordubae. 1754.

VALENSIN, ALBERT, S. J. *Iniciación a los ejercicios espirituales.* Santander. 1952.

VILLER, MARCEL, S. J. *La quatorzième regle du discernement des esprits,* (en "Mélanges Wattrigant", pg. 30-32).

VOGT, PETRUS. S. J. *Exercitia spiritualia S. Ignatii sententiis SS.PP. illustrata.* Bilbao, 1923.

LA ELECCION Y SUS TIEMPOS

por

JACINTO AYERRA, S. I.

LA ELECCION Y SUS TIEMPOS

1.—Importancia de la elección en la estructura de los Ejercicios

Los Ejercicios no son *solamente* para arreglar cuentas pasadas, sino *también* y *principalmente* para arreglar el *futuro*.

Desde las primeras líneas aparece la importancia que San Ignacio concede a la elección. Véase el título [21], y anotaciones 1, 5, 15 y 16 [1, 5, 15, 16].

Desde el primer ejercicio apunta ya hacia la elección:

"... lo que he hecho por Cristo, lo que hago, *lo que debo hacer* por Cristo [53].

Las meditaciones-clave van enfocadas a disponer al ejercitante para la elección o reforma: Principio y fundamento, Rey eternal, dos banderas, tres binarios, tres maneras de humildad...

Si consideramos la elección en relación con el *fin* de los Ejercicios, vemos que

—*todos* están conformes respecto al *último fin del hombre*, y en que los Ejercicios tienden última y supremamente a ordenar bien al hombre hacia su fin.

—*Todos* están asimismo conformes en el *fin próximo de los Ejercicios:*

"... para vencerse a sí mismo..." [21]

"... para quitar de sí todas las afecciones desordenadas" [1].

—*Hay división* entre los autores cuando tratan de la determinación del medio indicado por San Ignacio para realizar el fin supremo de los Ejercicios —podríamos llamarle el fin último de los Ejercicios—.

La razón de la división está en la interpretación de las palabras de San Ignacio: "... ordenar su vida..." [21]; "... para buscar y hallar la voluntad divina en la disposición de su vida para la salud del ánima..." [1] (Cfr. J. M. Fernández, "Manresa" 20 (1948) 25-46).

a) *Para unos*, consiste en la elección [eleccionistas], como Nonell (cf. "Los Ejercicios de San Ignacio", "Manresa" 1896, p. 14), Aicardo, Bouvier, Rovira (cf. "Manresa", 1933, p. 314), Grandmaison ("Rech. de Scienc. Relig.". 11 (1920) 400 ss.).

b) *Para otros* [unionistas] consiste en la unión con Dios, en el cumplimiento de la voluntad divina, en la ordenación de la vida según la voluntad divina, en la santidad. Los defensores de esta sentencia son mucho más numerosos y de gran autoridad, v. g., Fabron, Polanco, Miron, González Dávila, Aquaviva, Suárez, La Palma, Ponlevoy Diertins, Bucceroni, Roothaan...

c) El P. De Guibert considera la elección como el punto central de los Ejercicios e insiste en el aspecto de buscar la voluntad de Dios.

d) El P. Iparraguirre dice que el fin inmediato de los Ejercicios viene a ser "hallar la voluntad divina en la disposición de su vida" [1]. Pero la dificultad está en cómo hay que interpretar esas palabras.

2.—Preparacion psicologico-espiritual para la eleccion

Intervienen principalmente la indiferencia, liberalidad y amor.

1) INDIFERENCIA. Es una disposición subjetivo-objetiva, perteneciente a la voluntad y con un campo o materia determinado.

No es una disposición pasiva, sino la expresión de una disposición completamente activa de apego y amor incondicional al fin, y de expectativa ante la conducencia mayor o menor de los medios.

Todo lo que tiene de negativo respecto a los medios, tiene de positivo respecto al fin. El amor al fin es la cara; la indiferencia, la cruz de la misma moneda.

En los Ejercicios, la indiferencia es una consecuencia lógica, una obligación moral, un programa de acción.

Se extiende a todas las cosas creadas, con una limitación: "En todo lo que es concedido a la libertad de nuestro libre albedrío y no le está prohibido" [23].

No entran en su campo la voluntad y el deseo del fin último, lo mandado y prohibido, lo desordenado e imperfecto. En cambio entran lo bueno e indiferente, los actos imperados de las virtudes, los medios de perfección, siempre que no nos conste la voluntad de Dios (Cf. Calveras, "Es menester hacernos indiferentes", "Manresa", 6 (1930) 195-203).

La indiferencia *es necesaria*: "... es menester..." [23]. Es una consecuencia lógico-psicológica, procedente de nuestro fin, del de las cosas y de nuestra naturaleza caída.

Se requiere para la elección. Si no hay indiferencia, no hay garantía de elección. Lo afirman todos los Directorios.

No basta la indiferencia efectiva: hace falta la *afectiva*. Hay que quitar nuestras afecciones desordenadas [179]. San Ignacio exige la indiferencia no sólo de voluntad, sino también la del afecto (Cf. "Ejercicios", [166, 167, 179]).

2) LIBERALIDAD. Se puede decir que es el complemento de la indiferencia, y el resultado del amor.

Quid. Es una disposición sujetiva, por la cual uno está presto a dar a otro no solamente lo necesario y obligatorio, sino también algo de supererogación.

La busca San Ignacio como complemento de la indiferencia, ya que para la elección exige indiferencia afectiva y recomienda el tercer grado de humildad.

Desarrollo progresivo. Al entrar en ejercicios, muestra la importancia de empezarlos con liberalidad [5].

En la primera semana trata de despertarla en los coloquios del primero y quinto ejercicios [53, 71].

En la segunda semana la fomenta cada vez más abiertamente en los coloquios del Rey Eternal, Dos Banderas y Tres Binarios [98, 147, 156].

La busca abiertamente en las tres maneras de humildad: "...quiero y elijo más..." [167].

Grado mínimo y grado ideal. El grado mínimo es el segundo grado de humildad; el ideal, el tercer grado *(Direct. Autogr.*, MI, *Directoria*, pp. 74, 76)

Es una disposición, condicionada a la voluntad de Dios. En todos los lugares indicados [5, 98, 147, 156, 167] está en condicional.

Muestra la disposición a que hemos de aspirar, pero teniendo en cuenta que la voluntad de Dios está sobre todos los heroísmos. Se trata de disponer al alma para abrazarse con la santísima voluntad de Dios.

3) AMOR. Hay un tema sobre el amor de Dios en los Ejercicios, y por eso no expongo este punto. Los Ejercicios son verdadera escuela de amor, a pesar de que algunos desconocedores o adversarios de los Ejercicios digan lo contrario.

3.—Proceso psicologico de la eleccion

El proceso total del acto humano suele dividirse en tres fases: la fase de la intención, respecto al fin; y las fases electiva y ejecutiva, respecto a los medios (Cf. A. Gardeil, "Election" DTC, IV, 2242-2256; O. Lottin. "Morale fondamentale", París, 1954, p. 45 s.; J. Muñoz, "Esencia del libre albedrío y proceso del acto libre" en ...Suárez, "Miscelánea Comillas", 9 (1948) 347-506).

El primer estadio termina en la intención; el segundo en la elección, y el tercero en la ejecución...

1) INTENCION. Tiene grandísima importancia en el proceso electivo. Puede haber verdadera intención, y puede ser también una veleidad.

Si la intención es verdadera, los dominicos en general la consideran como el punto de partida del proceso del dinamismo orgánico que constituye la elección. Bajo su imperio se desarrollan los actos siguientes, hasta la elección. Estos actos reciben de la intención una determinación especial de orden dinámico, que actualiza su movimiento. La virtud determinante procedente de la intención eficaz hará que se elija el medio mejor; si no, no se querría eficazmente el fin. La intención viene a ser el motivo sujetivamente determinante de la elección. De esta manera explica Gardeil el determinismo psicológico de la libertad de la elección (Cf. "Election", DTC, IV, 2242-2249).

No podemos admitir la sentencia dominicana. Pero es verdad que, desde el punto de vista psicológico, la intención eficaz desempeña un influjo casi decisivo en la elección. De ahí la importancia de conseguir una intención eficaz. Suárez le da una importancia grandísima.

S. IGNACIO, psicólogo práctico, sabe muy bien la importancia de la elección. De ahí su esfuerzo en crear una intención pura y elevada. Desde el Principio y Fundamento empieza directamente esta obra, mostrándonos nuestro fin y la norma ordinativa de nuestra vida. En la primera semana se solidificará nuestra intención del fin por contraste con nuestro comportamiento y por agradecimiento a JC, a Dios. En la segunda semana eleva el ojo de nuestra intención, tratando de connaturalizar en nosotros el deseo de imitar a JC.

Antes de la elección, purifica la intención con tres meditaciones preparatorias.

Y en el preámbulo de la elección habla clarísimamente [169].

Consecuencia. Esto supuesto, antes de toda elección conviene trabajar bien la intención. Ella debe ser el motor, el sostén...

2) ELECCION.—Este proceso parcial del acto humano consta ordinariamente de cuatro pasos: *consilium, consensus, iudicium practicum y electio.*

Bajo el influjo de la intención del fin delibera sobre los medios. Se trata de buscar el medio más apto para nuestro fin.

En Ejercicios, el mejor medio es el que coincide con la santísima y beneplácita voluntad de Dios. Esa es la doctrina ignaciana. El mayor servicio divino y la voluntad de Dios aparecen hermanados en [98, 180 y 183].

Para San Ignacio la elección consiste en hallar la voluntad divina.

En el primer tiempo no hay *consilium* (deliberación); hay certeza y atracción.

En el segundo tiempo tampoco hay deliberación: sólo hay discreción de espíritus, para discernir las consolaciones y mociones tenidas.

En el tercer tiempo se sigue el proceso normal. Pero San Ignacio no se conforma con el proceso normal electivo a base únicamente de nuestro raciocinio. San Ignacio quiere que la gracia lleve la iniciativa [180] y que Dios confirme de alguna manera el proceso electivo [183]. Es que no trata sino de buscar lo que *hic et nunc* es la mayor gloria de Dios, lo que es "su sanctisima y beneplácita voluntad" [180].

4.—Tres tiempos

1) *El primer tiempo* tiene tres notas características: a) la acción de Dios sobre la voluntad, moviéndola y atrayéndola; b) una seguridad completa del alma, sin dudar ni poder dudar; c) docilidad del alma en seguir a lo mostrado (Cf. Calveras, "¿Es lícito querer saber la voluntad de Dios por vía directa?", "Manresa", 14 (1942) 250).

Según la redacción de San Ignacio, parece que la esencia del primer tiempo está en la acción de Dios sobre la voluntad. La certeza es algo esencial, pero concomitante; y la docilidad es una consecuencia.

Es un tiempo en que, sin pasar por la deliberación, el entendimiento realiza con certeza su juicio práctico sobre uno de los medios, y lo propone a la voluntad para el acto final electivo. La certeza proviene del modo como el alma se siente atraída, no quedándole duda alguna de que es Dios quien la atrae, y de que por lo tanto de esa manera se le manifiesta su voluntad.

2) *En el segundo tiempo* la experiencia de la voluntad de Dios es inmediata, mediante las consolaciones, desolaciones y mociones.

No hay deliberación propiamente dicha. Sin pasar por ella, las consolaciones, desolaciones, etc., muestran una dirección determinada respecto a los medios propuestos. En esa dirección mostrada no hay certeza sobre su origen, como la hay en el primer tiempo. Por eso el entendimiento tiene que actuar

para discernir sobre el origen. Por lo tanto, la deliberación no es sobre los medios, sino sobre el origen de las consolaciones, etc.

Si la razón descubre que el origen es divino y hay claridad suficiente, entonces podrá formular con certeza moral el juicio práctico correspondiente; puede concluir por el principio de razón suficiente que la voluntad de Dios es la manifestada a través de las diversas mociones. Las consolaciones, mociones, etc., son un signo, a través del cual se manifiesta la voluntad de Dios.

3) *En el tercer tiempo* se acude al ejercicio de las propias potencias naturales. Es un tiempo tranquilo, en que la razón, juzgando a la luz de la sindéresis y de la fe, delibera sobre la conveniencia de los medios. Es el proceso normal de la elección de tipo intelectual.

Este tiempo va precedido del recurso a Dios, para que ilumine el entendimiento y mueva la voluntad con el fin de que se elija lo que mayor gloria y alabanza suya sea y conforme a su santísima voluntad; de ese modo San Ignacio aspira a que la iniciativa la lleve la gracia. Y va seguido del ofrecimiento de la elección,

"para que su divina majestad la quiera recibir y *confirmar*, siendo su mayor servicio y alabanza" [183].

Tanto más habrá que insistir en la confirmación, cuanto más importante sea la elección. Si el Señor no muestra su voluntad de alguna manera por medio de mociones o consolaciones, se puede presumir que acepta la elección y da su conformidad. Esa es la doctrina de los Directorios.

5.—Valoracion de los tiempos, segun San Ignacio

Puede verse claramente en el Directorio autógrafo ("MI, Directoria", p. 76; Calveras, "Ejercicios espirituales, Directorio y Documentos", n. 376-378).

La valoración de San Ignacio, en progresión decreciente, es como sigue: primer tiempo, segundo tiempo, primer modo del tercer tiempo, segundo modo del tercer tiempo. Es decir, la valoración máxima corresponde al primer tiempo, y la mínima al segundo modo del tercer tiempo.

1) *Predilección por el segundo tiempo.* Dado que el primer tiempo supone una gracia extraordinaria y que no hay que insistir en conseguirla, San Ignacio muestra su predilección por el segundo tiempo, que viene a ser su preferido.

—En las anotaciones se adumbra esta predilección. En la anotación segunda [2] indica que el saber no harta y satisface al alma; lo único que nos satisface de verdad, es el sentir y gustar las cosas internamente. Hemos de aspirar a sentir las cosas. Y si se trata de la elección, hemos de procurar sentir la voluntad divina.

—En la anotación quince [15] nos dice que en los Ejercicios

"más conveniente y mucho mejor es, buscando la divina voluntad, que el mismo Criador y Señor se comunique a la su ánima devota... disponiéndola por la vía que mejor podrá servirle adelante".

—Al tratar de la elección en el libro de los Ejercicios, se entrevé su predilección por el primero y segundo tiempo, ya que dice:

"Si en el 1.° y 2.° tiempo no se hace elección, síguense cerca este tiempo dos modos para hacerla" [178].

—En el Directorio autógrafo indica más claramente:

"Entre los tres modos de hacer elección, si en el primero Dios no moviese, *débese insistir en el segundo*". ("MI, Directoria", p. 76; CALVERAS, o. c., n. 377).

—En el Directorio de Vitoria (MI, "Directoria", p. 90, n. 1) considera como mejores los Ejercicios en que uno no ha elegido aún estado, y en que se halle atribulado, o atribulado por saber cuál debe ser su porvenir (Cf. etiam, L. GONZÁLEZ, "Memorial", FN, I, 676).

¿Por qué? Porque habrá más variedad de espíritus, más consolaciones y desolaciones (Cf. "Memorial", l. c.). Y consecuentemente, se podrá conocer mejor la voluntad de Dios a través de las consolaciones y desolaciones.

—En una carta al Dr. Vergara (MI, Epp., XI, 184 s.) indica que para seguir lo más perfecto es suficiente la razón, es decir, la elección por el tercer tiempo. [El Dr. Vergara no se contentaba con la moción de la razón.] Sin embargo, el texto de la carta parece indicar que el tercer tiempo puramente no es el ideal de San Ignacio.

2) *Razones de esta predilección.* Se pueden aducir varias.

a) *Empírica.* "Era el método predilecto de San Ignacio y el que usó más durante su vida" (IPARRAGUIRRE, "Dirección de una tanda de Ejercicios", p. 156).

Efectivamente, vemos que San Ignacio hace uso de las mociones en los momentos transcendentales de su vida y en ocasiones de importancia.

—En su conversión, las mociones jugaron papel importante, lo mismo que en su decisión de ir a Jerusalén.

—En su transformación de Manresa hubo abundancia de mociones.

—En Montmartre recurre al segundo tiempo; pero no lo ve claro.

—En la deliberación sobre la pobreza de las iglesias de las casas profesas, dedica bastantes ratos a pesar los pros y contras. Pero lo que decide la elección es principalmente la experiencia de las mociones interiores, que le inducen a seguir a Cristo pobre (Cf. DE GUIBERT, "Mystique ignatienne", RAM, 19 (1938) 121; LATOR, "Los Ejercicios y el Diario de N. S. Padre", "Manresa", 17 (1945) 106).

—En el asunto del cardenalato de Borja, recurre a la experiencia de mociones internas (MI, Epp., IV, 283 ss.—Cf. RIBADENEIRA, "De Actis, Fontes Narrat.", II, 371, n. 74).

—Lo mismo hace en el asunto de la armada contra el turco (Cf. MI, Epp., IV, 353).

—Y mientras escribía las Constituciones, las mociones jugaron un papel importantísimo ("Autob.", n. 100, "Fontes Narr.", I, 504-506).

b) *Psicológica.* Las primeras impresiones suelen dejar una huella profunda. Y precisamente las primeras decisiones de San Ignacio fueron tomadas bajo el influjo de las mociones.

c) *Racional.*

Se nos muestra la voluntad de Dios más inmediatamente que por la vía racional, ya que se nos da un signo de la voluntad divina.

"Tunc *inmediatius* suam ipse voluntatem per hos gratiae suae effectus, quam per discursus tertii temporis ostendit" (Direct. POLANCO, MI, "Directoria", p. 314, n. 85).

En el primer tiempo se nos muestra la voluntad de Dios "evidenter"; en el segundo, "significative"; en el tercero, "interpretative".

—El conocimiento experimental, si es posible, satisface más al hombre. Ahora bien, el segundo tiempo es de tipo experimental.

Hay dos maneras de conocer la voluntad de Dios:

1.ª, por vía experimental (directa, según CALVERAS), y puede realizarse: 1) inmediate—primer tiempo—, y 2) mediate—2.º tiempo—. 2.ª, por vía racional (indirecta, según CALVERAS), en el tercer tiempo. (Cf. CALVERAS, "Manresa", 14 (1942) 247-269).

d) *Espiritual.* San Ignacio fué un enamorado del beneplácito divino. Y por eso todo su afán era hallar la voluntad de Dios. No se contentaba con la pura vía racional; como el conocimiento experimental era posible y lo había experimentado en sí repetidas veces, aspiraba a él. De esa manera estaría más seguro de que su elección coincidía con el beneplácito divino.

Además, su extraordinaria vida mística, de íntima presencia de Dios y contacto experimental con la Trinidad, le impulsarían al uso y preferencia del segundo tiempo.

e) *Teológica.* El valor teológico del segundo tiempo dependerá no solamente de la experiencia personal de San Ignacio, sino principalmente del fundamento que tenga en la Sagrada Escritura, Tradición y doctrina teológica.

Ahora bien, la Sagrada Escritura nos muestra que debemos aspirar a hacer en todo la voluntad de Dios. Lo cual presupone el hecho de que podemos conocerla. Y dado que la gracia actual consiste principalmente en iluminaciones e inspiraciones, bien se comprende que el segundo tiempo tiene una buena base escriturística. Además es muy interesante la relación existente entre los dones del Espíritu Santo y el segundo tiempo, lo cual aumenta la base escriturística y teológica del segundo tiempo. (Cf. J. AYERRA, "Función electiva de la consolación en el segundo tiempo").

Los Padres dieron grande importancia a la vocación interna, y la consideraban como señal de vocación verdadera. Y la vocación interna no es sino una realización simple del segundo tiempo. (Cf. L. SEMPE, "Vocation", DTC, XV, 3148-3181).

Santo Tomás, asimismo, da gran importancia a la vocación interna (Cf, L. SEMPE, o. c.).

6.—El segundo tiempo en los Directorios

Conviene destacar la fidelidad de Polanco, que procura siempre reflejar la mente de San Ignacio. No expresa completamente la doctrina de San Igna-

cio al tratar la manera de realizar el segundo tiempo, ya que San Ignacio nos da dos modos, y Polanco solamente uno.

Pero en todo lo demás es el más fiel, el mejor exponente de la fuente ignaciana.

Gz. DÁVILA y los Directorios de 1591 y 1599 (oficial) se desvían de San Ignacio.

Comienzan por no dar fielmente la esencia del segundo tiempo. En lugar de considerarlo como un tiempo en que se busca la voluntad de Dios por experiencia de consolaciones y desolaciones, DÁVILA y los dos Directorios indicados lo definen por la experiencia de inspiraciones y mociones internas. Rehuyen la palabra consolación.

Además, los Directorios de 1591 y 1599 deforman la esencia del segundo tiempo, porque consideran que las inspiraciones y mociones deben ser tan eficaces, que atraigan a la perfección y divino servicio sin apenas o sin ningún discurso del entendimiento:

"... per inspiraciones et motiones internas in voluntate, easque tam efficaces, ut sine ullo intellectus discursu aut fere nullo, voluntas feratur ad Dei servitutem et ad perfectionem" (MI. "Directoria", p. 701, 701, n. [188]).

No dejan apenas lugar a la discreción de espíritus, y exageran la eficacia de las mociones, de manera que puede confundirse con el primer tiempo.

DÁVILA reconoce la excelencia del segundo tiempo y su suficiencia, cuando el alma queda satisfecha, ya que si el alma "se certificase si es aquella cosa inspiración o moción de Dios, no habría que esperar a más consultas"; y cita para eso a Santo Tomás y Aristóteles (Directorio DÁVILA, MI, "Directoria", p. 519, n. 133).

Sin embargo, inmediatamente empieza con dificultades. Su experiencia le había hecho estar en guardia respecto a las consolaciones. Por eso parte del presupuesto de que

"gobernarse solamente a carga cerrada por movimientos y sentimientos interiores, es muy peligroso y principio de todas las ilusiones y alumbramientos con que el demonio ha hecho mucha guerra a la Iglesia" (Ibid., p. 520, n. 135).

Y para eso da varios argumentos escriturísticos y de autoridad. Hace falta una discreción rigurosa.

Y de ahí saca la consecuencia de que el tercer tiempo es más seguro, porque la razón, hace su oficio, apoyada en la fe y doctrina de la Iglesia, y da el hombre lo que puede de su parte, y aplica todo su caudal para conocer lo que Dios quiere. Si entra en juego la experiencia de la propia flaqueza, del peligro que corre la salvación en el mundo, entonces el negocio va más firme y seguro. Y si estas razones se confirman con paz, tranquilidad, consuelo y gusto, queda el alma con toda satisfacción. El motivo para entrar en religión debe ser la perfecta renunciación (Ibid., p. 520 s., 135 s.)

Tiene razón al decir DÁVILA que es peligrosísimo el gobernarse solamente por movimientos y sentimientos interiores, y que hace falta una buena discreción; eso todos lo tienen que admitir. Sin embargo, eso no va directamente contra el segundo tiempo, ya que en él no se deja uno gobernar solamente por las consolaciones y mociones, y por otra parte hay en él verdadera discreción

de espíritus. Además, si se estudia la esencia de la consolación ignaciana, se verá que no hay que temer tanto peligro como el mostrado por DÁVILA. Otra cosa es si se trata de consolaciones falsas o pseudo-ignacianas.

Por lo tanto, la consecuencia de Dávila no parece que es genuina.

Los Directorios de 1591 y 1599 (oficial), siguiendo a Dávila, consideran el segundo tiempo como más excelente y elevado, pero menos seguro que el tercero (MI, "Directoria", p. 701, n. 190).

Si excluímos a POLANCO, fiel seguidor de San Ignacio, en general los demás Directorios adoptan una posición prudencial, y recomiendan que se haga también la elección por el tercer tiempo. Fácilmente se comprende esta posición en los Directorios de Dávila y de 1591 y 1599. MIRON, NADAL y CORDESES también lo recomiendan.

Según MIRON, *comúnmente* debe hacerse también la elección por el tercer tiempo, para que con la luz de ambos se llegue a la certeza (MI, "Directoria", p. 401, n. 87).

CORDESES lo deja como *potestativo*: "Aunque se haga por el 2.º, si quiere puede examinarla por el 3.º, para mayor certidumbre" (MI, "Directoria", p. 557, n. 134).

NADAL lo considera *conveniente*: "Y aun éste será bueno hacerle después que se hiciera la determinación buena con el 2.º, por mayor satisfacción del entendimiento y razón" (MI, "Exercitia", p. 781, nota r).

El Directorio oficial lo recomienda para mayor confirmación y seguridad: "sed etiam si facta sit electio, confert ad eam magis confirmandam et stabiliendam" (p. 707, n. 203).

7.—DIFICULTADES DEL SEGUNDO TIEMPO

Consideraré las dificultades respecto a la certeza y peligros del segundo tiempo, dado que éste se realiza a base de consolaciones, desolaciones y discreción de espíritus.

1.—RESPECTO A LA CERTEZA. El principal problema, que presenta, es el del valor de la discreción de espíritus. ¿Hasta qué punto podemos tener certeza de que las consolaciones y mociones son en verdad de Dios?

a) *Actitud de los no-católicos.* Al explicar los fenómenos religiosos, dan grandísima importancia a la subconsciencia. La vida sub-liminal ejerce gran influjo en la vida religiosa.

Todo lo que emerge de la vida sub-liminal tiene una fuerza de persuasión especial.

La conversión, según W. JAMES, es el fruto de 1) una sensibilidad emotiva pronunciada, 2) de una tendencia al automatismo, y 3) de una sugestibilidad de tipo pasivo.

En sujetos de vida subconsciente muy desarrollada la conversión puede aparecer repentinamente, como una cosa maravillosa. Los motivos han ido madurando silenciosamente.

Psicológicamente hablando, el hecho de que se den fenómenos sub-liminales no excluye la presencia operante de Dios. Pero si hay alguna intervención espiritual, sería a través de la subconsciencia.

Esta doctrina, aplicada a nuestro caso, podría presentar los fenómenos consolacionales electivos como algo semejante a la conversión, y naturalmente como producto de la subconsciencia.

Además, supuesto que Dios actúa—si es que interviene—a través de la subconsciencia, no podemos tener seguridad de su intervención.

b) *Actitud en el campo católico.*

La discreción de espíritus ofrece serias dificultades. Sin embargo no debe considerársela como algo imposible o demasiado peligroso.

Hay autores que recalcan demasiado la dificultad.

Es verdad, como dice DIONISIO CARTUJANO, que sin revelación no podemos saber con certeza que nuestras acciones internas o externas provienen del Espíritu Santo ("De Discretione spirituum", c. 3). Pero se trata de la certeza absoluta, y no de la certeza moral, ordinaria.

De la misma manera se expresa GERSON ("Opera omnia", t. I, p. 38); pero también hay que interpretarle de manera semejante.

BONA da la misma doctrina.

El P. DE GUIBERT dice que teóricamente es discernible cualquiera intervención de la gracia; pero prácticamente solamente se podrá concluir con mayor o menor certeza—pero no absoluta—que una consolación es divina. Hasta en las llamadas consolaciones sin causa es difícil afirmar que no ha precedido ninguna causa conscia o subconscia. ("Theologia Spiritualis", n. 158).

El P. CHARMOT dice que la persona más consolada no puede estar segura inmediatamente de que no es engañada por el demonio ("Christus", enero 1955, p. 30). Se trata lo mismo de la certeza absoluta.

¿Cuál es la posición nuestra?

Psicológicamente considerada la discreción, es verdad que el subconsciente ejerce gran influjo en la vida ascética y aun en la mística (Cf. HERNÁNDEZ, "Estructura y operaciones del alma", "Manresa", 24 (1952) 5-32).

En la vida ascética la gracia actúa a través del subconsciente, excepto en los actos de intervención clara de los espíritus.

En la vida mística, la contemplación infusa se realiza en plenitud de consciencia; y hay actos místicos que tienen lugar del mismo modo. El inconsciente interviene en los momentos ascéticos, en las noches, y en los efectos que llevan consigo las especies impresas místicas.

—*Desde el punto de vista teológico,* se puede aplicar genuinamente el principio de la especificación de los actos sobrenaturales por el objeto formal. Según este principio, dada la sobrenaturalidad de la consolación, su dirección teocéntrica o sobrenatural, se puede concluir que hay intervención divina. Otra cosa sería si tomásemos la consolación únicamente bajo su aspecto afectivo. Entonces sería difícil concluir la existencia de la intervención de Dios.

El P. ACHAVAL indica este argumento al corregir algunos puntos del Padre DE GUIBERT ("Gregorianum", 35 (1954) 494).

—*Valor de las reglas de discreción en su aplicación.* Nadie duda del valor de las reglas de discreción en sí consideradas,

La dificultad está en el valor que tienen en su aplicación.

La discreción puede considerarse como un don carismático y como un arte.

Como *don*, se trata de una gracia gratis data. Durante la acción del Espíritu Santo, el juicio es objetivamente cierto e infalible; pero no existe certeza formal, porque no existe evidencia de que la luz, el instinto que le mueve, proviene de Dios (Cf. SUÁREZ, "De gratia", parte I, proleg. III, c. 5, n. 43, "Opera omnia", edición Vivès, t. VII, p. 164.—SCARAMELLI, "Discernimiento de los espíritus", nn. 24-25).

Cuando no actúa el Espíritu Santo, el juicio es falible.

Como *arte*, el juicio discriminativo resultante es falible. Pero esto no ha de asustarnos. La dificultad decrece si se ponen los medios oportunos. También cabe el error en las decisiones tomadas por el tercer tiempo de elección.

El P. SUÁREZ, al hablar de la discreción de espíritus, dice que no hemos de esperar siempre la gracia del *don* de discreción. Y advierte a la vez que se puede practicar la discreción con una certeza moral y práctica:

"... nihilominus omnes possunt cum morali et practica certitudine prudenter diiudicare et discernere inter hos spiritus: neque Deus ad hoc negat auxilium sufficiens, si homo cum divina gratia quod in se est faciat" (O. C., n. 40, p. 163).

El mismo Padre, al tratar sobre este punto en otro lugar, dice que es necesario que la Iglesia tenga un modo ordinario de discreción de espíritus.

"Quamvis autem hoc donum interdum detur ab Spiritu Sancto, extraordinario et peculiari modo supernaturali, nihilominus necessarium est ut sit aliquis modus ordinarius in Ecclesia, quo per principia supernaturalia, adhibito rationis discursu, et experientiae et prudentiae judicio, discerni possint interiores motiones seu spiritus" ("Tractatus de Religione Societatis Jesu", c. V, n. 32, "Opera omnia", ed. Vivès, XVI bis, 1029).

De esta necesidad se deduce también que la discreción de espíritus debe darnos la certeza moral necesaria para los casos ordinarios de la vida.

La imposibilidad de llegar a la certeza moral provendría, bien de la falta de valor de las reglas, bien de no saber usarlas, bien de la imposibilidad de su aplicación.

Ahora bien, ya hemos indicado que nadie duda del valor de las reglas en sí consideradas.

Si la imposibilidad viene del no saber usarlas, es algo accidental y que depende de la preparación oportuna.

No se puede concebir que sea imposible la aplicación de las reglas en los casos ordinarios de la vida, de tal manera que no podamos tener certeza práctica. La imposibilidad de la aplicación es incomprensible, ya que la Sagrada Escritura nos recomienda la discreción de los diversos espíritus (v. g., 1 Jn

4, 1, 1 Thess., 5, 21). Si nos la recomienda, es porque es posible y completamente factible. Y supuesto que pongamos los medios oportunos, el Señor nos ayudará ya que, como dice San Agustín,

"fieri non potest divina quadam Providentia, ut religiosis animis se ipsos et Deum suum, id est veritatem, pie, caste ac diligenter quaerentibus, inveniendi facultas desit" ("De quantitate animae", c. 14, ML, 32, 1049).

Sin embargo, es verdad que, si no se conocen bien las reglas de la discreción, no pueden usarse bien. Y en ese caso, mejor sería recurrir al tercer tiempo.

También es verdad que no siempre se llegará a la certeza moral necesaria. Entonces habrá que recurrir al tercer tiempo.

Tratamos sólo de los casos normales, no de los difíciles y anormales.

Como *aplicación*, puede considerarse el valor de la vocación interior a través de los Padres, teólogos y espirituales. (Cf. SEMPE, "Vocation", DTC, XV). Y ¿en qué consiste la vocación interior? En luces, inspiraciones, mociones, paz, alegría, atracción, ansias de amor de JC y a las almas... ¿Y no son estos datos del segundo tiempo?

2.—RESPECTO A LOS PELIGROS.—Ya hemos indicado los temores de DÁVILA, del peligro de gobernarse solamente a carga cerrada por mociones...

Muchos males le vinieron a la Iglesia en aquel tiempo debido al mal uso de las mociones.

El Protestantismo consideraba el sentimiento como criterio primario del conocimiento en materia religiosa.

Los alumbrados en España hacían estragos.

Son un peligro aun en la vida de perfección, si no se les somete a un rígido examen. San Juan de la Cruz habla de los grandes peligros... San Ignacio escribe a los de Gandía una carta durísima sobre este punto (MI, Epp., XII, 632-654).

Sin embargo, ¿hay que desechar toda delectación? De ningún modo. La delectación espiritual, la consolación, es una pieza necesaria en la vida cristiana.

Desear la consolación como tal, mirada como fin, sería falsear su esencia y nos encaminaría a consecuencias fatales.

Pero deseándola como medio, como polarizada en las virtudes y en nuestra elevación hacia Dios, en la abnegación, etc., la consolación encuentra su función verdadera.

Considerar el sentimiento como criterio exclusivo o principal de conocimiento, es peligrosísimo y erróneo. Presupone el agnosticismo, o la primacía del sentimiento, o el principio del individualismo, o la inmanencia divina.

Pero como factor subordinado del conocimiento, el sentimiento, la consolación, ejercen influjo beneficioso.

En el segundo tiempo, los datos consolatorios han de pasar por el tamiz de una discreción sincera y cuidadosa. La razón es la que nos ha de dar la palabra sobre la garantía que ofrecen las consolaciones. La razón es el criterio principal, basada en las reglas de discreción de espíritus. Las consolaciones, desolaciones y mociones no son sino datos a discernir.

He dedicado mi trabajo principalmente al segundo tiempo por ser el menos conocido, a pesar de ser el predilecto de San Ignacio. El primer tiempo es extraordinario, y por eso, como dicen los Directores, no se debe insistir en él. El tercer tiempo es sobradamente conocido, aunque quizás no se haga hincapié en las indicaciones ignacianas sobre la petición y confirmación. Para mostrar la importancia que daba San Ignacio a la confirmación, basta recordar el episodio de los cuarenta días de su deliberación sobre la pobreza de las iglesias de las casas profesas.

Es sorprendente la importancia dada por San Ignacio a la elección. No es más que la resultante de su amor extraordinario al beneplácito divino, a la mayor gloria de Dios. Y su predilección por el segundo tiempo se comprende por la primacía otorgada a la acción de la gracia en los Ejercicios.

LAS BANDERAS, LOS BINARIOS Y LAS TRES MANERAS DE HUMILDAD

por

LUIS GONZALEZ HERNANDEZ, S. I.

LAS BANDERAS, LOS BINARIOS Y LAS TRES MANERAS DE HUMILDAD

Es tan extenso el tema que se me ha confiado, que es preciso renunciar desde el principio a un estudio analítico profundo sobre cada una de estas páginas de los Ejercicios, y buscar más bien la originalidad de nuestro trabajo en una visión sintética de cada una de estas tres piezas y de su relación mutua en el conjunto de la técnica de San Ignacio.

1. Mirada sintética de cada una de estas meditaciones

1) *Meditación de dos Banderas.*

Hemos de descubrir la orientación segura para interpretar una meditación ignaciana en la petición y en los coloquios. Así esta meditación se encamina inmediatamente a conseguir "un conocimiento de la vida verdadera que muestra el summo y eterno Capitán de los buenos y gracia para le imitar" (E. 139), siendo "recibido debaxo de su bandera". (E. 147). Aun el conocimiento y la aversión que se pide para descubrir "los engaños del mal caudillo y ayuda para dellos me guardar" (E. 139) está en función del conocimiento de Jesucristo y de su programa.

Esta "vida verdadera", que nos conduce a la verdad, es la visión fundamental, clara y humilde de nuestra dependencia esencial de Dios N. S., y de nuestro deber insustituíble de servir a los hombres, por amor de Dios.

Y porque es difícil superar el engaño permanente de la vida, con su sensación de propio valer y la seducción de la opinión de los hombres, se llega de ordinario a este desengaño por la experiencia de la pobreza espiritual y de la pobreza actual y el deseo de humillaciones y oprobios.

Esta "vida verdadera" aparece más clara cuando se aprecia en contraste con la vida "falseada" que nos presenta Satanás, fundada en soberbia y en la conciencia de la propia valía y en el vano honor del mundo.

El texto que nos ofrece San Ignacio en esta meditación es mucho más rico todavía en detalles pintorescos de un gran valor. Cada uno de ellos nos evoca características espirituales de la bandera de Cristo y la de Lucifer.

Sin embargo, estos detalles encierran un peligro, en el que más de una vez han caído los expositores: enredan el curso general de las ideas y hasta pueden llegar a dejar en su segundo término la intención de Cristo, que es lo más importante de comprender en esta meditación.

Estos detalles tienen una trascendencia mayor de la que a primera vista pudiera parecernos: son vestigios de la riquísima iluminación interior, con

que probablemente se le ofrecieron a su mente contemplativa, en Manresa, que luego trató de compendiar en esta meditación.

Cuando la verdad se contempla con esta luz infusa, los detalles no estorban: enriquecen los mil aspectos de la verdad contemplada, sin desenfocarla, ni trastocarla. El peligro es para nosotros, cuando en una imitación ascética de una gracia mística, queremos reproducir el contenido de esta meditación.

Por eso, mientras Dios nos mantenga en el camino humillde de la meditación ordinaria, debemos procurar conservar la jerarquía de las ideas, insistiendo sobre todo, según el impulso de la gracia, en las ideas fundamentales en la presente meditación.

Importa mucho que de esta meditación se salga, no sólo con un conocimiento más claro de la doctrina evangélica sobre la "verdadera vida", sino positivamente aficionado a ella. A esto debe enderezarse ya desde el principio nuestro trabajo intelectual, utilizando, como motivos, la verdad y la belleza de la doctrina propuesta por el mismo Jesucristo y el amor, que debe encenderse cada vez más en el alma a la persona de Jesucristo, que es en sí mismo "la verdad".

2) *Meditación de los Binarios.*

En esta meditación se somete a un rudo examen nuestra voluntad, para conocer "lo que más a gloria de su divina majestad y salud de mi ánima sea". (E. 152) y, en consecuencia para determinarse a elegir sólo conforme a esta norma.

Nos parece que se ha abusado de esta meditación cuando se ha pretendido con ella solamente reconocer, si estamos dispuestos a emplear el modo más generoso de servir a Dios, que se identifica, por hipótesis con la pobreza heróica.

Creemos más bien, que el análisis, que ofrece el texto de San Ignacio es más útil. En realidad no se trata sino de examinar si el corazón está realmente desprendido de todo, que es la condición indispensable para poder amar a Dios nuestro Señor sobre todas las cosas. Y aun advirtiendo, que para tener el corazón desprendido no es preciso tener pobreza actual de todas las cosas, se pone como el indicio más seguro para reconocer si efectivamente tenemos desprendido el corazón, la disposición inmediata de dejarlo todo efectivamente.

Este análisis resulta de una gran trascendencia práctica: porque no se trata, en último término de saber, si yo tengo que dejar *ahora* una cosa, sino, si estoy dispuesto *siempre*, aun sabiendo que he de retenerla de momento, a dejarla en cuanto está de mi parte, para que nunca se me apegue a las cosas el corazón.

En la práctica creemos que, una vez explicada y entendida la doctrina que se encierra en los tres grupos de hombres, no se debe insistir demasiado en la consideración de estos tres hombres.

Hay otros modos mejores de aprovechar el tiempo, aun por vía simplemente ascética; más bien debemos insistir humildemente en la petición de luz, en el examen sincero de las disposiciones de nuestra voluntad y en la súplica de la gracia indispensable para conservar siempre libre el espíritu.

Esta purificación progresiva de los motivos de nuestras determinaciones hasta hacer que sólo influya en ellas, la razón del mayor servicio divino, sin mezcla del "propio amor, querer o interese", es lo que debe reclamar sobre todo nuestra atención.

3) *Las tres maneras de humildad.*

La purificación de la voluntad se hace en la consideración de las tres maneras de humildad de un modo más profundo. Ahora no se trata de arrancar directamente nuestros afectos desordenados, sino de suplantarlos por un amor creciente a Dios nuestro Señor, que acabará por desplazarlos del alma.

En efecto: las tres maneras de humildad nos presentan en una síntesis luminosa los objetivos de nuestro amor en una escala cada vez más alta: primero hemos de anteponer nuestro amor a Dios a toda ventaja, que pudiera alcanzarse a costa de un pecado mortal; luego anteponemos el amor de Dios a toda ventaja que pudiera lograrse a costa de un pecado venial y se insiste en la necesidad de la indiferencia, que nos hace poner a Dios por encima de nuestras preferencias instintivas; y finalmente anteponemos el amor de Dios a todos nuestros gustos humanos, por reemplazarlos con los planes divinos de redención del mundo.

Es muy importante insistir con nuestros ejercitantes en la claridad del concepto de "humildad", que trata aquí de proponer San Ignacio.

La humildad, aunque consiste formalmente en la voluntad, radica sin embargo en el entendimiento y en el concepto que con él nos formamos de las cosas.

Así la humildad, síntesis de la disciplina evangélica, que aquí nos propone San Ignacio dimana de un modo intelectual de concebir nuestra situación en la vida.

La primera y segunda manera de humildad se impone a cualquier hombre, que considere su condición de criatura frente a la infinita majestad de Dios, su Criador y Señor. Por eso ella no ofrece dificultad teórica al filósofo que la medite. Es natural que ante los derechos de Dios, tengan que ceder nuestras conveniencias y nuestras preferencias...

Sin embargo, la tercera manera de humildad suele ofrecer una no pequeña dificultad teórica a quien la considera atentamente.

Esta dificultad puede provenir de varios puntos de vista: 1) Si abstraemos de la razón de mayor gloria de Dios, no hay razón alguna que justifique nuestra preferencia por una actitud en lugar de otra cualquiera; 2) De hecho, la mayor imitación de Jesucristo lleva consigo la mayor gloria de Dios; luego no se prescinde de ella; 3) La pobreza, las humillaciones y la cruz, son de suyo cosas indiferentes.

Estas dificultades tienen sobre todo una fuerza insuperable para el hombre que no toma en consideración la revelación y concretamente el hecho de la redención del mundo por Jesucristo crucificado.

Sin embargo, teniendo ante los ojos el evangelio y a San Pablo, no es difícil responder a las objeciones anteriormente propuestas, y comprender que han de superarse con un sentido trascendente de humildad:

Porque hay que advertir que, efectivamente, la humillación y la cruz no son después de la redención algo indiferente, sino el camino expresamente elegido

por Dios para redimirnos. Por ese medio, de ordinario, mientras no nos conste lo contrario, hemos de procurar tanto en nosotros nuestra salvación como la del mundo. Este es nuestro criterio "a priori".

Es cierto, sin embargo, que hemos de prescindir en esta tercera manera de humildad de que sea o no "la mayor gloria de Dios". No porque objetivamente no lo sea, sino porque hemos de abstraer de este concepto, para sustituirlo por otro de la más perfecta imitación de Jesucristo. Con esto San Ignacio se adelantó a solucionar una dificultad que hacía temblar a San Alfonso de Ligorio. Temía este Santo que, siguiéndose el criterio de la "mayor gloria de Dios", se incurriese a veces en soberbia, avaricia, y ostentosidad, creyéndose, aun de buena fe, que en ello consiste la "mayor gloria de Dios". San Ignacio nos hace aquí sustituir "la gloria de Dios" por "la mayor imitación de Jesucristo crucificado", haciéndonos ver que ese es de ordinario el camino de la mayor gloria de Dios, y que en ello hemos de fijarnos primariamente.

Y anteponer nosotros voluntariamente este criterio divino que ordena todo el plan de la redención a nuestros planes humanos de alcanzar nuestra santificación y la salvación del mundo, implica una sincera y mayor humildad.

Debemos insistir en que esta tercera manera de humildad se consigue más pidiendo y suplicando, que Dios nuestro Señor nos quiera elegir en ella, como en una gracia preciosa, que con nuestras consideraciones e industrias. Es una gracia inapreciable de Dios, el conocimiento del misterio de la cruz de Cristo, como fundamento de la gloria de Dios y de la salvación del mundo en la economía actual de la redención.

2. Relaciones entre las meditaciones de dos banderas, tres binarios y tres maneras de humildad en orden a la elección

Hemos de suponer que el problema de la elección tal como se plantea en los Ejercicios consiste en determinarse a escoger una cosa que es buena en sí misma o indiferente (elección material) y esto por un motivo reducible al amor y servicio divino (elección formal), del modo más puro de que sea uno capaz.

Quedan, pues, excluídas de la elección la determinación de cosas que no sean buenas (pecado, quebrantamiento del deber de estado) y de cualquier cosa que, aun siendo buena o indiferente, se escoja por un motivo menos honesto (vanidad, comodidad, etc.)

Esto supuesto, sabemos que estas tres meditaciones van derechamente encaminadas a facilitarnos una buena elección.

¿Cómo?

La meditación de *dos Banderas* nos hace ver con claridad los criterios evangélicos y nos aficiona a ellos. Es el camino de la humildad y su pedagogía indispensable: pobreza y humillación, por lo menos en el deseo, más sincero, cuanto más alejada está la experiencia de la pobreza y de la humillación. Sólo así lograremos reformar nuestro modo de pensar y adaptarnos al modo de pensar de Jesucristo que es la verdad y el camino nuestro.

La meditación de los *tres binarios* contribuirá a purificar nuestra voluntad. En ella podrá reconocer cada uno hasta qué punto la sinceridad de su elección formal (su motivación) puede estar complicada con otros afectos desordenados, que falsean su elección material: porque si su afecto desordenado le disuadía de abandonar una cosa, probablemente, engañado, interpretó, que no quería Dios que efectivamente la dejase. Así, habiendo arrancado del alma toda desviación más o menos consciente de nuestra intención, nos será más fácil, supuesta la buena voluntad del ejercitante, concentrar en solo Dios todo el peso de su afecto y acertar en la elección material.

La consideración a ratos durante el día de las *tres maneras de humildad,* consuman la purificación de nuestra voluntad de un modo positivo y mucho más eficaz. Porque no se trata ahora de examinar y combatir una a una nuestras afecciones desordenadas, sino de activar en el alma un gran amor a Dios nuestro Criador y Redentor, anteponiendo a todo su amor y su voluntad; de tal manera que "aquel amor más o menos que tiene a la cosa que elige sea sólo por su Criador y Señor"; sea por la expresa significación de su voluntad, sea por la significación implícita que supone el haber querido santificar las almas y salvar el mundo por la cruz.

Purificado así de este modo nuestro criterio y nuestra voluntad, bien dispuesta está el alma para elegir entre cosas indiferentes o buenas lo que parece más razonable, teniendo la garantía posible de no errar el camino, puesto que sinceramente anda buscando a sólo Dios y el conformarse con su doctrina, dentro del común sentir de la Iglesia y de nuestros mayores.

EL CONOCIMIENTO INTERNO Y EL SENTIMIENTO INTERNO EN LOS EJERCICIOS ESPIRITUALES

por

JUAN ROIG GIRONELLA, S. I.

EL CONOCIMIENTO INTERNO Y EL SENTIMIENTO INTERNO EN LOS EJERCICIOS ESPIRITUALES

I. Naturaleza del sentimiento

A. *Dos corrientes extremas.*

Dando por supuesta la división más elemental de nuestras facultades en materiales y espirituales, de suerte que las primeras nos son comunes con los animales y las otras no, tratamos en este estudio, no del conocimiento y sentimiento materiales (como es el conocimiento que se tiene mediante el ejercicio de nuestros ojos al mirar fijamente al sol y el sentimiento de dolor al sentir el efecto de sus rayos) sino del conocimiento y sentimiento espirituales.

Ahora bien, los grandes autores escolásticos trataron siempre con gran atención los problemas referentes al conocer y al tender; con menor extensión los del sentir. Se comprende por qué razón procedían así: todo lo que se refiere a la verdad (y por tanto al conocimiento) influye plenamente en el objeto de la revelación y en el acto de fe; lo que se refiere al bien (y por tanto a la apetición o voluntad) también pertenece a algo que les debía ocupar especialmente, como es el acto moral, bueno o malo, lícito o ilícito. Pero el sentimiento sólo de soslayo interviene: por ejemplo, en cuanto ayuda o estorba a la mente en su función propia de conocer, o en cuanto aumenta o disminuye la responsabilidad del acto libre, etc. Trataban, pues, del sentimiento, pero no tan de propósito, sino ocasionalmente. Tal vez esto contribuyó a que su estudio no se desarrollase tanto como los de las otras dos actividades superiores del hombre (1).

Pero al llegar el subjetivismo de los tiempos modernos a su apogeo, era obvio que también el estudio del sentimiento (más subjetivo que el conocer y que el querer) ocupase la atención de un modo preferente.

Con esto se iniciaron dos corrientes principales en el modo de clasificar (y por tanto, en el modo de explicar su naturaleza) en cuanto al sentimiento:

---

(1) Palmés, S. I., Fernando María: *Philosophiae Scholasticae Summa,* Vol. II, *Psychologia speculativa.* Matriti, Biblioteca de autores cristianos, 1955, n. 286.

a) la dirección de Kant, que considera el sentimiento como una nueva facultad, distinta del conocer y del apetecer. Al lado de la *Crítica de la Razón Pura* especulativa, y de la *Crítica de la Razón Práctica*, coloca su *Crítica del juicio estético y teleológico*, en la que el sentimiento adquiere un rango separado del conocer y apetecer, pero al igual que ellos. Suelen citarse dentro de la dirección kantiana Tetens, Hamilton, Lotze y podrían también añadirse (por lo menos en parte) nombres de fenomenólogos y valoristas, como Max Scheler.

b) La dirección diametralmente opuesta a la anterior, reduce el sentimiento a alguna de las dos actividades fundamentales, a saber, *c)* ya al conocimiento, d) ya a la tendencia; como son Stumpf, Ziehen, Locke, Herbart (entre los que reducen el sentimiento al conocimiento) y Fröbes, Donat, Wilwwoll (entre los que lo reducen a la apetición) conforme a la clasificación y citas que presenta el P. Palmés (2).

B. *Opiniones intermedias.*

e) Frente a ambas directrices diametralmente opuestas podría colocarse una tercera opinión intermedia. Esta admite que el acto de sentir la actividad de sentir, es irreductible al mero conocer, o al mero apetecer; en esto se opone a la segunda opinión. Pero también admite que el acto de sentir, si bien formalmente irreductible al conocimiento y a la apetición, no obstante no está ontológicamente desvinculado de ellos, ni del sujeto que siente (al modo como lo concebiría Kant) de suerte que reconoce en el sentimiento una cierta internacionalidad, es decir, que *mediante* el conocimiento, o *mediante* la tendencia (dotados de intencionalidad propia) el sentimiento, que los acompaña, tiene consiguientemente una cierta intencionalidad.

Para no dejar en la imprecisión un punto tan importante, todavía podríamos subdividir esta posición intermedia en otras dos:

f) la de quien, además de admitir que el sentimiento es formalmente irreductible al conocimiento-tendencia, pero vinculado ontológicamente a ellos, admite una *nueva facultad* para el sentir: es decir: así como hay en el alma la facultad o potencia de conocer y de apetecer, también habría en ella una tercera potencia, la del sentir;

g) la de quien admitiendo que hay en nuestra alma la *capacidad* de sentir, con todo (ya que ha sentado que el conocer y el sentir, o el tender y el sentir son formalmente irreductibles) *no ve la necesidad de dar al sentir el rango de una nueva potencia o facultad,* sino que explica esta nueva aptitud o capacidad de sentir, por una afección modal del sujeto que siente.

Esta es la opinión que con gran originalidad y mérito ha expuesto y defendido el Rdo. P. Palmés, en unas páginas, que por ser breves no pierden su valor, antes lo aumentan, pues equivalen en germen a todo un tratado (3).

---

(2) *o. c., ibid.* n. 295.
(3) Es la obra que hasta ahora he citado, n. 286-304.

En lo que he expuesto hasta aquí he seguido fundamentalmente esta exposición del P. Palmés y estoy acorde con ella. Sólo notaré que en una ulterior sistematización discrepo, de suerte que esta sentencia señalada con la letra "g" podría aún subdividvirse en otras dos:

h) la del P. Palmés, que hace consistir el sentimiento en una *modificación de la conciencia fundamental,* a la cual ha precedido ya el acto de conocimiento, ya el acto de tendencia, causa eficiente de este sentimiento, que se educe del alma o de la "conciencia fundamental" como de causa material extrínseca, es decir, dando al sentimiento un carácter "pasivo" ("passio", decían los escolásticos), de tal modo que puede afirmarse: "el sentimiento es por el contrario un hecho *puramente inmanente* [en contraposición al acto de conocer o de apetecer, que a la vez que acto de conocer o de apetecer *inmanentes,* son *transcendentes,* en cuanto por ellos se conoce o se apetece un objeto en cierto modo distinto del sujeto], y de ninguna manera es por sí mismo ["vi sui ipsius"] transcendente, sino en virtud del conocimiento, o de la tendencia, cuya experiencia psíquica (que es lo mismo que la *conciencia,* que hemos llamado fundamental) trae conconsigo el sentimiento" (4);

i) mi opinión en este punto, que, como se ve, es de mera sistematización entre lo que es discutible, es que el sentimiento no es siempre una mera modificación de la llamada conciencia fundamental, sino que a veces importa una modificación *del mismo acto de conocer, o del mismo acto de apetecer* formalmente considerados en cuanto transcendentes o intencionales.

Por ejemplo, quien ve un caballo de carreras y siente deleite estético con la visión de este objeto bello ("pulchra sunt quae visa placent" según la clásica definición de Aristóteles y Santo Tomás) fácilmente observará con una sencilla introspección, que *el mismo acto de ver le es agradable*; pero no como si fuera agradable aquel acto "que" es ver, sino formalmente, "la misma visión" de lo bello, es decir, el mismo acto intencional en cuanto intencional da deleite estético, no algo que necesariamente se produzca en la conciencia fundamental, siempre como una consecuencia o efecto del acto anterior de ver (5); y

---

(4) *o. c., ibid.* n. 289.

(5) Sólo a propósito de la belleza y del sentimiento estético expuse esta teoría en dos estudios: *Esbozo para una Metafísica de la Belleza,* «Pensamiento» 5 (1949) 35-51; *Metafísica de la Belleza,* «Pensamiento» 7 (1951) 29-53; cuyo contenido fué brevemente resumido en un artículo titulado *Reflexiones metafísicas sobre la Belleza,* «Razón y Fe» 145, (1952) 378-392. Según la concepción ahí expuesta podríamos trazar el siguiente esquema:

Facultad de conocer.	actividad *meramente* cognoscitiva	
	actividad de conocimiento *con vibración sentimental o estética*	
Facultad de apetecer	actividad *meramente* apetitiva	
	actividad de apetición *con vibración sentimental o afectiva.*	

Paralelamente a esta clasificación psicológica corre la clasificación ontológica, pues según ella no se señalará al ser (además de la «unidad» o exigencia de ser lo que es en cuanto referido a sí mismo) más atributos transcendentales que dos: el de la «verdad» y el de la «bondad». Pero así como el bien se subdivide en honesto y *deleitable* (dejando

del mismo modo hay ocasiones en que el mismo acto de apetecer es agradable o desagradable, precisamente por el tender o repeler o ser repelido del objeto; por ejemplo, el que tiene un amor muy grande a otro, experimenta muy bien que a veces el mismo acto de amar o tender a otro tiene en sí esta vibración o afección modal que lo hace grato; sin negar, por supuesto, que en otras ocasiones como consecuencia y efecto del acto de tender sobrevenga esta afección de la conciencia fundamental, por ejemplo, en el gozo de la posesión de un bien, que anteriormente hemos apetecido y ahora ya poseemos.

Desde luego estoy de acuerdo con la opinión del P. Palmés en afirmar que la intencionalidad (o referencia al objeto) que hay en los sentimientos, se da siempre *mediante* la intencionalidad del conocimiento o de la tendencia; es decir, que el sentimiento *por sí solo* no capta el objeto transcendente, no lo percibe. Creo que esto se comprende al advertir que no se da nunca un sentimiento solo, aislado, sino como injertado en un acto de suyo intencional, ya sea el conocer, ya el apetecer (y si se trata de un sentimiento de la conciencia fundamental, por lo menos quedará el residuo de intencionalidad de actos anteriores de conocer y tender, o será un sentimiento cuyo objeto es inmanente, v. gr. en la cenestesia).

Esto es muy importante, porque de aquí se deduce una doctrina radicalmente opuesta a ciertas teorías falsas (que rechazó Pío XII en la "Humani Generis") de que hablaremos después; ya que según lo admitido por estas tres últimas opiniones (que hemos señalado con las letras f, h, i) el sentimiento tiene intencionalidad *sólo por acompañarse de un conocimiento,* y por tanto lo estimula, hace este conocimiento más profundo y penetrante, etc. pero nunca como si la misma capacidad de sentir en cuanto aislada del conocimiento adjunto *tuviera poder de intuir,* como querían los modernistas de que hablaremos después.

Quien quisiera reducir a un esquema (para mayor claridad) la doctrina que hasta ahora hemos expuesto, podría trazar el siguiente cuadro:

---

ahora de discutir si el útil es o no transcendental) y con la noción de bien deleitante se incluye con ello la connotación del ser no sólo a la facultad apetitiva, sino a la facultad apetitiva en cuanto capaz de vibrar sentimentalmente con esta apetición, del mismo modo se subdividirá la verdad en verdad meramente cognoscible y verdad *deleitante,* o propia del sentimiento estético, es decir no aquel deleite del conocer en el cual el conocimiento concuerda con las otras facultades que tienden a su objeto y con ello poseen un bien que les da deleite, pues este deleite sería tendentivo, no formalmente cognoscitivo: tal es por ejemplo el deleite de la curiosidad satisfecha (en este sentido se puede decir que la verdad es el bien del entendimiento), sino el deleite del conocer precisamente por el conocer, sin interés ni posesión, que es lo típico del deleite estético. Como nota Santo Tomás siguiendo a Platón, sólo los sentidos que son eminentemente cognoscitivos (como la vista y el oído) dan el placer estético; por eso no se dirá por ejemplo que un olor es bello. Ahora bien la tradición que pone la esencia de la Belleza en la contemplación de una perfección o bondad se remonta hasta Platón, como se ve leyendo su Hipias mayor. De modo paralelo habría que admitir, pues, el sentimiento estético o deleite del contemplar, como sentimiento que se injerta sobre el conocer en lo específico y propio del conocer (no en aquello en que conviene con las otras facultades); y por tanto repartiéndose el sentimiento entre el conocer y el tender no habría un nuevo transcendental en el ser fuera de la verdad y del bien.

Sentimiento.

- a) **Con facultad de sentir distinta y *ontológicamente desvinculada* de todo objeto transcendente y del sujeto ontológico conocedor: Kant y postkantianos.**
- b) ***Reductible*** . .
  - c) **al *conocer:* Stumpf, Ziehen, Locke, Herbart...**
  - d) **al *apetecer:* Fröbes, Donat, Willwoll...**
- e) ***Formalmente irreductible*** **pero *ontológicamente vinculado* al suj.—obj. trans.**
  - f) **con *nueva facultad* de sentir, con intencionalidad *propria* al objeto;**
  - g) ***sin nueva fac.;*** **con intencionalidad proveniente del conocer o del apetecer**
    - h) **como *mero efecto* del conocer o apetecer y modificación de la conciencia fundamental, no del acto de conocer o de apetecer;**
    - i) **afección subjetiva de la actividad psíquica, ya del mismo acto cognoscitivo en cuanto intencional (sentim. estético), ya del mismo acto apetitivo (gozo del amor, etc.), ya efecto de los actos precedentes como mera afección de la conciencia fundamental (v. gr., cenestesia).**

C. *Conclusión y resumen.*

De lo dicho hasta ahora podemos deducir lo que interesa para nuestro estudio presente, a saber, que dejando aparte, como inadmisible, la opinión de Kant, y como improbable la señalada con la letra "b", que reduce el sentimiento al conocimiento o a la apetición, todos reconocen que:

1.° hay una vinculación del sentimiento con los actos de conocer y apetecer (mayor o menor según las opiniones) y con el objeto ontológico (mayor o menor también según los diversos pareceres);

2.° que, no obstante, el sentimiento añade algo ya al mero conocer, ya al mero apetecer (sea más o menos, según las diversas opiniones).

Desde luego para el fin que pretendemos con el presente estudio basta con que hayamos expuesto estas diversas opiniones sin adentrarnos ahora en la discusión de las razones que podrían aducirse para probarlas. Basta con haber rechazado las dos primeras (a y b) y haber señalado el sentido que tendrá lo que en adelante diremos, según la ulterior subdivisión ya expuesta.

II. El conocimiento por connaturalidad

A. *Ejemplos de connaturalidad.*

Cuanto hablamos del conocimiento, nos sucede que espontáneamente fijamos nuestra atención en lo que es una de sus actividades más típicas, es decir, la actividad discursiva o raciocinadora.

Bien está, porque es realmente la más destacada. Pero sería un empobrecimiento concentrar de tal modo la atención en ella, que o bien no reparásemos en otros géneros de actividades de nuestro conocer (como es el "conocimiento interno" que ahora vamos a estudiar) o bien que hasta las olvidásemos y negásemos su existencia.

Sin embargo, nuestra experiencia nos enseña que hay circunstancias en que el carácter predominante de nuestra actividad mental no es el discurrir (aunque haya algún discurso que influye ya causalmente, ya más o menos implícitamente); sino que en estos casos a que aludimos, nuestra mente con una mirada fija y penetrante, (no pocas veces acompañada de sentimiento agradable o desagradable y con un acto muy sencillo, no discursivo), parece como que en cierto modo más profundo penetre en la realidad singular que le es ofrecida.

Un ejemplo servirá para examinar este punto. Queremos conocer qué hará un joven si lo colocamos en determinadas circunstancias, que son raras, muy difíciles, y sobre las que no hay experiencias precedentes.

Preguntamos a un hombre de ciencia que hará este joven, en tales circunstancias: razonará, examinará los datos que le dá la ciencia psicológica, la caracterología, etc. y sólo así deducirá qué comportamiento tendrá este joven en tales circunstancias.

Ahora preguntémoslo a su madre: ¿qué hará su hijo en tales circunstancias? No razonará; no echará mano de las nociones universales y de las leyes que le podrían suministrar los datos de las ciencias (que tal vez ni siquiera conoce), sino que, fijando su atención en el objeto (que es aquí su hijo colocado en tales circunstancias hipotéticas), puede ser que a veces diga con toda certeza: "hará tal cosa; no temáis, que reaccionará bien", o al revés, "reaccionará mal, no le pongáis en esas circunstancias".

Nadie negará que este modo de conocer existe y que a veces, lejos de ser una adivinación, da al que así conoce una verdadera certeza para un aserto que penetra más profundamente que las ciencias, en el objeto concreto e individual.

Otro caso típico de este conocimiento se halla a veces en el médico veterano, cuando después de adquirir con el ejercicio un largo hábito, parece que ya le es familiar y casi como connatural, el diagnosticar la enfermedad. Allí donde el médico bisoño, recién salido de las aulas de la Facultad, irá recordando los datos de su ciencia médica, empezará quizá con un largo razonamiento sobre datos científicos, el otro tal vez con una sencilla intuición señalará la naturaleza del mal. Pero de tal manera, que, si después le preguntamos

por qué ha dicho aquello, a veces no sabrá decirnos exactamente por qué, sino a costa de buscar de nuevo todo un estado objetivo, que antes sin ser filtrado por el proceso discursivo había en seguida captado con su intuición.

Algo parecido sucede a ciertos investigadores, que parecen a veces como presentir lo que van a descubrir luego, con una comprobación experimental del laboratorio. También a ciertos hombres de negocio, tan familiarizados o habituados a sus asuntos les pasa no pocas veces que captan de un modo casi intuitivo y con complacencia o gusto sentimental, su propio objeto.

Es de suma importancia, para evitar una doble exageración posible en los dos sentidos opuestos, advertir lo siguiente:

a) si a la madre preguntada sobre su hijo, o al médico sobre la enfermedad se les dice por qué razón han dicho aquello, cómo lo han conocido, de momento quedarán cortados; y empezarán laboriosamente entonces a buscar los motivos y razones, con que poder justificar reflejamente aquello que de un modo tan sencillo e intuitivo habían aprehendido. Por tanto su conocimiento no es aquél que podríamos llamar "especulativo", "teórico", "abstracto", sino *algo diverso*, puesto que el primer modo de conocimiento lo poseían ya y en cambio sólo poco a poco y con dificultad van explicitándolo en las fórmulas del segundo. Por lo demás es evidente el hecho del modo propio y especial de este modo de conocer. El hermano o amigo que conoce a su hermano o amigo por haber convivido con él largos años, no piensa en él ni le conoce a su regreso, meramente como si se tratara de una persona de la que sólo conociera los datos conceptuales o informes o la ficha caracterológica que le hubiesen dado (por copiosos que sean estos datos), pero sin trato directo e íntimo;

b) pero por otro lado, aunque es verdad que los datos científicos nunca llegarán a expresar todo lo que de "inefable" tiene el individuo singular ("individuum singulare est ineffabile", decían los escolásticos) sin embargo la ciencia *no es "radicalmente" heterogénea* con la raíz ontológica así expresada, sino que nuestra verdad lógica tiende como una asíntota a encerrar progresivamente más de cerca al singular con sus avances, aun sin llegar nunca al límite de ofrecer un conocimiento quiditativo, o sea universal, del singular *en cuanto singular*. Adviértase bien para evitar el peligro de agnosticismo que aquí acecha: 1.º el conocimiento científico (universal y abstracto) *contiene al individuo, se refiere a él*, expresa propiedades suyas, tiene verdadera aprehensión del sujeto singular; aunque no "en cuanto singular" (6); 2.º por ello esta clase de conocimiento de que hablamos ahora no se basta a sí misma, sino que requiere la ayuda del concepto quiditativo (universal y necesario) hasta para poder enlazar su propia aprehensión con todo el orden sistemático y racional sin cuya posesión el hombre no sería hombre; 3.º más aún, el conocimiento de que tratamos ahora procede (para que sea realmente el más perfecto) *como fruto del conocimiento conceptual, racional, previo*, al añadirle

---

(6) En otras palabras más técnicas pero más precisas: la ciencia contiene al individuo bajo la *extensión* de sus nociones o conceptos o leyes, no en su comprehensión. Este otro conocimiento posee al singular en cuanto singular en su misma *comprehensión* (y extensión única, total, equivalente a universal) y por ello no es propiamente universal ni es necesario.

por el ejercicio del trato inmediato y simpático su propia aportación, de modo semejante a como la oración afectiva y la simplificada y la contemplación adquirida son fruto normal de un largo proceso de meditación discursiva.

B. *Doctrina de Santo Tomás.*

Santo Tomás ha expuesto también esta clase de conocimiento. Ante todo en los primeros capítulos de su Comentario a la Metafísica de Aristóteles pretende demostrar la irreductibilidad de dos primeros grados de conocimiento: el propio de lo que llamaban entonces *arte* (en el sentido en que decimos "artesanía" hoy, es decir conocimiento de un oficio) en contraposición a *ciencia*. No dice más ahí, porque esto le basta para explicar qué es el conocimiento científico (7). Pero después en otros sitios les añade un tercer modo de conocer, de suerte que podríamos trazar el siguiente esquema o gradación:

1.° conocimiento del arte o artesanía;

2.° conocimiento especulativo o teórico o científico;

3.° conocimiento "por connaturalidad".

Son diversos los nombres con que se designa este tercer modo de conocer; de que hablamos ahora. Algunas veces lo llama conocimiento "por connaturalidad". Así, por ejemplo, en aquel artículo de la Suma en que Santo Tomás quiere notar de qué manera tan distinta ejercita el conocimiento aquel que tiene el *hábito* y aquel que conoce meramente por un *raciocinio científico* o especulativo. Y nótese que Santo Tomás se aprovecha de estos dos géneros tan diversos de actividad cognoscitiva, para inferir que de un modo parecido a lo que pasa de este modo en el orden natural, sucede en el orden sobrenatural con los que poseen el hábito o don del Espíritu Santo llamado el don de la "sabiduría", los cuales conocen las cosas de Dios mejor que los que no lo tienen, si hay igualdad de otras circunstancias: "rectitudo judicii potest contingere *dupliciter*: *uno modo* secundum perfectum usum rationis; *alio modo* propter *connaturalitatem* quamdam ad ea, de quibus jam est judicandum; sicut de his, quae ad castitatem pertinent, per rationis inquisitionem recte judicat ille, qui didicit scientiam moralem: sed per quandam *connaturalitatem* ad ipsam recte judicat de eis ille qui habet habitum castitatis; sic ergo circa res divinas ex rationis inquisitione rectum judicium habere pertinet ad sapientiam, quae est virtus intellectualis: sed rectum judicium habere de eis secundum quamdam *connaturalitatem* ad ipsas, pertinet ad sapientiam, secundum quod donum est Spiritus Sancti [...] hujusmodi autem compassio, sive

(7) S. Thomae Aquinatis, *In Met. Aristot. Commentaria*, lib. 1, lect. 1.ª edit. Cathala n. 17-35. Con todo, ya indica ahí la diferencia (y superioridad) de la «sapientia» sobre la «scientia», de suerte que podría trazarse la siguiente gradación de conocimientos: 1.° conocimiento del singular en cuanto singular: es el del *expertus* o artesano; 2.° conocimiento quiditativo: a) del *intellectus* = con el *habitus principiorum;* b) de la *scientia* = conclusiones *ex causis inferioribus* mediante los primeros principios; c) de la *sapientia* = conclusiones referentes a las *causas primeras;* 3.° Conocimiento práctico, que dirige en el proceder o *prudentia* (a veces llamado en otro sentido *ars*). Me pregunto si no será el sentido de dirigir acerca de la Causa Primera, demostrada por la filosofía, el que ha dado origen a las denominaciones modernas de Maestros en Artes y «Bachelor of Arts».

connaturalitas ad res divinas fit per caritatem, quae quidem unit nos Deo [...] Sic ergo sapientia, quae est donum, causam quidem habet in voluntate, scilicet caritatem, sed essentiam habet in intellectu, cujus actus est recte judicare" (8).

Y en otro artículo de la Suma, en que preciamente contrapone esta "sapientia" o sabiduría, a la ciencia, hace notar que hay un modo de juzgar propio de aquél que posee el hábito de las cosas de que trata: "contingit aliquem judicare *uno modo* per modum inclinationis, sicut qui habet habitum virtutis, recte judicat de his, quae sunt secundum virtutem agenda, in quantum ad illa inclinatur [...] *Alio modo* per modum cognitionis, sicut aliquis instructus in scientia morali posset judicare de actibus virtutis, etiamsi virtutem non haberet" (9). Es de notar que tanto en este texto como en el anterior atribuye este modo de conocer al "habitus", que menciona dos veces.

También observa sagazmente el fenómeno (no poco frecuente entre los filósofos y científicos) de que quienes razonan y discurren con agilidad a veces tienen no obstante de modo habitual juicio desviado: "in speculativis aliqui sunt bene inquirentes, propter hoc quod ratio eorum prompta est ad discurrendum per diversa; [...] et tamen hujusmodi quandoque non sunt boni judicii". Ahora bien, esta capacidad como connatural de juzgar bien, se tiene radicalmente por la buena disposición de la misma naturaleza, libre de prejuicios y estorbos, pero perfectamente se tiene, o bien por el ejercicio, que da un *hábito* natural, o bien por la gracia, que es un *hábito* infuso: "quod autem virtus cognoscitiva sit bene disposita ad recipiendum res, secundum quod sunt, contingit quidem radicaliter ex natura, consummative autem *ex exercitio*, vel ex munere gratiae" (10). Aquí en vez de nombrar solamente el "hábito" ha nombrado además aquello que lo engendra, a saber, el "ejercicio".

Como estos, podrían aducirse otros textos de Santo Tomás, en que atribuye al hábito el hecho de que éste haga que con él se pueda ver lo que sin él no se vería de hecho (11).

No sería difícil hallar en el decurso de la Historia de la Filosofía una antigua tradición de filósofos, que han hecho notar de uno u otro modo, esta interesante modalidad de nuestro conocimiento, que no se ciñe, ni mucho menos a lo que es meramente el comprender, propio del conocimiento teórico o especulativo (12).

---

(8) S. Thomas, II.ª IIae., q. 45, a. 2, c. Los subrayados de la palabra «connaturalibus» son míos.

(9) *id.* I.ª, q. 1, a. 6, ad. 3.

(10) *id.* II.ª IIae., q. 51, a. 3, c. et. ad. 1.

(11) Por ejemplo el texto que cita Pío XII en la Encíclica «Humani Generis» a este propósito, cuando llamando con el mismo nombre de conocimiento «por connaturalidad» éste que describimos, cita la Suma, I.ª, q. 1, a. 4, ad. 3 en que el Santo atribuye al *hábito* el hecho de poder ver: «sicut enim per alios habitus virtutum homo videt illud, quod est sibi conveniens secundum habitum illum; ita etiam per habitum fidei inclinatur mens hominis ad assentiendum his, quae conveniunt rectae fidei, et non aliis».

(12) Platonis, *Opera*. Ed. Didot, Parisiis, 1888, v. 1, *Phaedrus*, XXXI, p. 715 ss. Efectivamente, en el Fedro de Platón se expone cómo por el amor crecen las plumas que harán al alma capaz de remontarse a la contemplación.—Plotini, Enneades. Ed. Didot, Parisiis 1855, Enneadis VI, lib. VII, n. XXXV ss.; para Plotino «existimandum est igitur, intellectum geminam vim habere: alteram quidem ad intelligendum, per quam interna sibi conspiciat; alteram vero, qua superiora suspiciat jactu quodam intuendi et percep-

C. *Desviaciones doctrinales.*

Así como al exponer la naturaleza del sentimiento puede uno incurrir (según ya observamos antes) en dos posiciones extremas, o bien por separar totalmente el sentimiento del conocimiento, o al contrario, por unirlos tanto que llegue a identificarlos; de modo parecido, al estudiar el conocimiento, se puede también incurrir ya en el extremo del racionalismo, ya en el del irracionalismo.

El primero reducirá todo conocimiento al puro raciocinio que se ejerce sobre un contenido conceptual (por ejemplo, Leibniz y Kant se acercan bastante a esta posición): y contra ellos hemos demostrado que hay también otro género de actividad cognoscitiva, que hemos llamado conocimiento "por connaturalidad"; pero los seguidores y discípulos de los racionalistas fueron a parar por reacción obvia, al extremo opuesto o irracionalismo, al atribuir al sentimiento *como tal,* un verdadero poder de *intuir,* es decir, no ejercido mediante el conocimiento por él provocado.

No es posible que en este momento me extienda en la exposición de un tema tan vasto y conocido; bastará con indicarlo: un típico ejemplo de esta actitud está en los "modernistas" de principio de siglo (13), cuya doctrina condenó San Pío X, negando esta exageración del sentimiento, al que daban, como he dicho, considerado en cuanto sentimiento, un poder de intuición: frente a lo cual afirma S. Pío X: "sensu solum et experientia nullo mentis ductu atque lumine ad Dei notitiam pertingi nunquam posse" (14).

Después de superada la crisis del modernismo en su período más violento, se hizo patente otra posición algo menos exagerada, que procuraba limar las asperezas más notables del modernismo, aun quedando con bastante afinidad con las ideas de inspiración modernista. Su más típico representante fué Mauricio Blondel (1861-1949), el cual también bajo el nombre de conocimiento

---

tione quadam; quo quidem intuitu atque acceptione prius etiam videlicet solum, videndoque accepit posterius intellectum, unumque exsistit. Atqui illa quidem sanae mentis *visio est:* haec autem ipsa mens est *amans.*» Los subrayados son míos.—S. Augustinus, *Confes.,* lib. X, c. 6; l. XI, c. 3 et passim, hace notar cuán lejos está de creer que todo lo hace el mero discurso.—S. Buenaventura, que como colofón de su *Itinerarium mentis ad Deum,* cap. VII, n. 5, afirma «parum est dandum inquisitioni et multum unctioni» abunda en las expresiones que denotan cuánto aprecia un conocimiento de las cosas divinas, que no es la mera «inquisitio», sino algo más y que aun conociendo varios una misma verdad, difieren mucho en el modo de conocerla: «aliter a viatore, et aliter a conprehendente, aliter a sciente et aliter a sapiente» *(Quaest. disp. de scientia Christi,* t. 5, c. 24).—Para aquel que quisiera recoger una antología de textos sobre este punto en autores escolásticos o en general cristianos, le bastaría con consultar los capítulos en que hablan de los dones del Espíritu Santo y contraponen la «sapientia» a la «scientia».

(13) Pius X, *Enc. Pascendi,* Denz. 2074, donde claramente se denuncia la opinión modernista de que el «sensus» (= sentimiento) alcanza a Dios: «indigentia divini in animo ad religionem prono nullo secundum *fideismi* scita praevertente mentis iudicio peculiarem quemdam commovet *sensum:* hic vero divinam ipsam *realitatem,* tum tanquam obiectum, tum tanquam sui causam intimam, in se implicatum habet atque hominem quodammodo cum Deo coniungit. Est porro hic sensus, quem modernistae *fidei* nomine appellant, estque illis religionis initium». Véase Denz. 2077; 2078, «*In sensu* illo, [...] quoniam *sensus* est, non cognitio, Deus quidem se homini sistit»; 2079.

(14) Denz. 2107.

"concreto" (o "real", o "per sympathiam", o "per synergiam", o "per contemplationem", o "pneumático", o "per connaturalitatem") entiende la actividad cognoscitiva de que venimos hablando; pero de tal modo la exagera que cae en un claro irracionalismo, aunque no sea tan acentuado como el de los modernistas. Es por ejemplo, una característica actitud suya hacer consistir lo propio de la filosofía, no en una elaboración sistemática racional, demostrada conceptualmente, de verdades (aunque para producirla el hombre esté sujetivamente ayudado por lo "connatural") sino que consistiría precisamente en esta como contemplación, de tal suerte que ni siquiera se ve con claridad si la aportación voluntaria sería meramente una ayuda de orden psicológico, o bien al modo kantiano una intervención que haría que de derecho valiesen nociones y pruebas que sin esta aportación de suyo no valdrían. Remito al lector interesado en este tema a una obra que publiqué en 1943 *La Filosofía de la acción* y a su resumen publicado en 1944 *Filosofía blondeliana* (15), donde abundantemente expongo por qué es inadmisible para un filósofo católico esta posición.

Podría alguien desear que se redujese a un breve párrafo el juicio exacto que hemos de formarnos sobre lo acertado y lo desacertado que hay en esta posición que exagera el alcance del conocimiento "por connaturalidad".

A quien lo desease así le diría que no he hallado más autorizado ni más preciso documento que un magnífico texto que nos dió Pío XII en la Encíclica "Humani Generis" en el que, del modo más claro, delimita la doble posición de que hablamos (16). En breves palabras se puede resumir la doctrina que nos da Pío XII mediante tres enunciados: 1.º, es falso que nuestra filosofía tradicional, en el proceso cognoscitivo no tenga en cuenta lo que corresponde al papel "voluntatis et affectuum animi"; 2.º, pues nunca negó la utilidad y eficacia "bonarum totius animi dispositionum ad res religiosas ac morales plene cognoscendas et amplectendas"; más aún, la "connaturalidad", ya de orden natural, ya debida al don de la gracia, ayuda a percibir los bienes más altos del orden moral; y todavía más, "liquet quantopere vel suboscura huiusmodi cognitio investigationibus rationis auxilio esse valeat"; 3.º pero meramente porque el afecto de la voluntad "ayuda" (estimulando, fortaleciendo psicológicamente, suscitando pensamientos más profundos, etc.) a la inteligencia; nunca en el sentido rechazable que es: "facultatibus nempe appetendi et affectandi, vim quamdam intuendi adiudicare, atque hominem, cum non possit rationis discursu cum certitudine discernere quidnam ut verum sit amplectendum, ad voluntatem declinare, qua inter appositas opiniones ipse libere decernens eligat, cognitione et voluntatis actu incompte permixtis".

---

(15) En la primera de ellas véase especialmente el capítulo 2, el 12, el 13 y el n. 502, en el cual indico que, si bien antes, en lo que precede de la obra, he criticado a Blondel por hacer consistir en el conocimiento contemplativo (frente al conceptual y racional) lo propio de la filosofía, no obstante añado ahí que puede ser útil si se *añade* a ella como complemento ascético, etc. que es el punto que desarrollo en la presente investigación.

(16) Pius XII, *Enc. Humani Generis*, AAS 42 (1950) 561-578. El párrafo que citamos empieza con las palabras: «Ac denique...» y es el que ocuparía el n. 33 si se numerasen desde el principio de la Encíclica todos los puntos aparte.

III. *El conocimiento interno y el sentimiento interno*

Después del largo análisis precedente se comprenderán mejor en su recto sentido algunas proposiciones, que al mismo tiempo resumen las conclusiones a que podríamos llegar y que explican ya directamente lo que entendemos por conocimiento interno.

1.° El conocimiento interno *no es el conocimiento puramente especulativo, teórico,* que podemos tener sobre algo. Por esto, si alguien nos dijese que *ha hecho* los Ejercicios por haber leído su contenido, le replicaríamos observando, que conocerlos teóricamente por su lectura o estudio no es hacerlos. En cierta medida también lo diríamos al que se contentase con oír pasivamente su predicación. *Leer* u *oír* los Ejercicios o *estudiarlos* no es hacerlos. Precisamente se llaman ejercicios espirituales (como dice la anotación 1.ª), por suponer en el que se dedica a ellos que ejercita activamente su espíritu.

2.° Cuando ya se ha tenido conocimiento abstracto, conceptual, teórico, razonado, sobre algo, o concomitantemente con él, puede producirse *lo que es como el fruto normal* de su desarrollo, mediante un género de conocimiento llamado "interno", de modo semejante a como la meditación discursiva conduce normalmente, dentro de las debidas condiciones, a la oración afectiva, simplificada y por fin a la "contemplación adquirida".

3.° Esta actividad, pues, lejos de pretender suplantar a la razón, lejos de despreciar ni disminuir su eficacia e importancia, lejos de arrogarse la pretensión de constituir propiamente la Filosofía y Teología (todo esto serían manifestaciones del irracionalismo), *cuenta con el ejercicio de la recta razón,* tanto para que se produzca, como para que desemboque en una posición humana coherente y firme.

4.° Pero este ejercicio de la razón no será una actividad meramente teórica, sino activada y fortalecida por el descanso psíquico en el afecto y sentimiento, como observa San Ignacio que ha de hacer el ejercitante: "haciendo pausa en los puntos que he sentido mayor [...] sentimiento espiritual" (n. 62); y "en el punto en el cual hallare lo que quiero, ahí me reposaré, sin tener ansia de pasar adelante hasta que me satisfaga" (n. 76). Es decir, esta actividad se ejerce poniendo en el objeto la *simpatía,* el *afecto,* el *sentimiento,* que hacen participar a todo hombre y ponen en juego sus más íntimos resortes.

5.° Con lo cual se producirá *el hábito,* que, informando al sujeto, le da cierta *connaturalidad* respecto de su objeto, de tal modo que no sólo con más perfección, facilidad y gusto tratará de él, sino hasta *penetrando más íntimamente* en sus caracteres propios e individuales, *con cierta como contemplación,* cuyo carácter preferente (no exclusivo) es la quietud de una mirada sencilla y afectuosa, propia del que "posee", en vez del azarado ir razonando para hallar una verdad "aún no poseída". Lo cual debe entenderse, no como si en este conocimiento no hubiese el uso de la razón y de los conceptos (pues los hay concomitantemente; los hubo en su génesis; los habrá como parte de su fruto), sino en cuanto que este modo de ejercicio cognoscitivo de carácter *predominantemente afectivo* no es aquel ejercicio *predominantemente teórico* o razonador

con que también aprehendemos a veces algo que se nos expone o que investigamos.

6.º De modo paralelo, el sentimiento puede ser, o bien superficial, o bien *sentimiento interno*. El primero abunda en ciertos libros de devoción, llenos de "¡oh! ¡ah!", y hasta de sensiblería infundada, no bien establecida mediante la razón sobre un objeto por ser lo que es, sino "efectista", "momentánea", El segundo es el que propugna el libro de los Ejercicios, y es aquel que afianzado en el recto y normal uso de las facultades bien ejercitadas de razonar y afectar, brota *haciendo sentir lo conocido*.

7.º Por tanto, si bien son dos actividades distintas el conocer y el sentir, no obstante puede haber "en concreto" un conocer peculiarmente *acompañado de sentimiento* y un sentir especialmente *acompañado de conocimiento*.

Si acercándome a una cocina huelo a podrido (sentimiento material en este caso), he tenido al mismo tiempo *conocimiento* de que existe allí algo podrido y *sentimiento* desagradable de ello. Trasladando algo parecido al sentimiento y conocimiento espirituales, puede suceder que tenga un *conocimiento sentido*, es decir, interno, de contacto inmediato y profundo con su objeto; lo cual, mirado bajo otro aspecto, podría ser llamado un *sentimiento de lo conocido*, o *conocimiento interno*.

Es decir, que, si bien en el modo de significar difieren las dos expresiones de *conocimiento* sentido (o interno) y *sentimiento* cognoscitivo (o interno, radicado en el pensamiento y que lo estimula), no obstante tomando las expresiones como significando un todo concreto, una realidad, designan sólo dos aspectos distintos de una misma actividad, en la cual hay el acto psíquico de conocer y la afección o modo físico realmente distinto, que llamamos sentimiento; pero que forman un mismo todo, en cuanto se contrapone esta clase de conocimiento al "mucho conocer", es decir, al conocimiento meramente especulativo, frío, teórico.

Es el mismo San Ignacio quien claramente lo expresa así, por ejemplo en la anotación 2.ª, en que, encargando que el que da los Ejercicios sea breve al exponer los puntos de la meditación a fin de que el ejercitante pueda activamente orar por sí mismo, da la razón; y es que, así, el ejercitante obtendrá más fruto "discurriendo y raciocinando por sí mismo y hallando alguna cosa, que haga un poco más *declarar* o *sentir* la historia"; texto en que empareja el "declarar" (mero conocimiento) y "sentir" (factor sentimental). Pero más claramente aún a continuación, con estas palabras: "porque no el *mucho saber* harta y satisface al ánima, mas el *sentir* y *gustar* de las cosas *internamente*", donde contrapone el "mucho saber" (es decir, en cuanto amontonamiento especulativo de datos) al "sentir internamente" o "gustar", frase que no sería correcta, si hablando de una misma actividad (la oración del ejercitante), no opusiese dos miembros de cierto paralelismo, que en este caso hace corresponder el "mucho saber" o saber meramente especulativo, que no interesa tanto (y por esto: que sea breve el ejercitador al proponer los puntos), a otra clase de saber, que es el "sentir y gustar internamente".

Obsérvese que, de hecho, en todos los Ejercicios se sigue esta norma. Por ejemplo al dar la composición de lugar, poco le costaría a San Ignacio (que

estuvo en Jerusalén) amontonar datos bíblicos, que de ningún modo da (n. 112), fuera de la historia, necesaria para que el recto uso racional haga brotar sobre la verdad fundamental bien asimilado un sentimiento que no será sensiblería, sino sentimiento "interno", de acentuada objetividad, dentro, claro está, de la cierta subjetividad propia de todo sentimiento.

Bien sabido es cuántas veces en los Ejercicios se habla de *lágrimas* por los pecados, las cuales son manifestación de un intenso sentimiento por ellos (n. 48, 55, 4, 78, 87, 89); ahora bien, precisamente dice refiriéndose a los pecados que, "en los tales ejercicios espirituales, se *conocen más interiormente* los pecados y la malicia dellos" (44 b); por consiguiente, equiparando otra vez el conocimiento interno a este conocimiento acompañado de un sentimiento objetivo, arraigado y bien fundado.

Más aún, la misma frase "*sienta interno conocimiento* de mis pecados" (n. 63) en la que se contrapone, uniéndolos en un todo, el sentir y el conocer internamente, revela claramente lo que venimos diciendo.

8.° Si alguien pidiera que, resumiendo, le dijéramos cómo se adquiere este conocimiento interno, ante todo le contestaríamos que se puede dar *a)* tanto en cosas *profanas* (lo que se despierta por ejemplo en el hijo cuando piensa o conoce algún hecho de su madre), *b)* como en el orden de la *gracia y ascesis*, *c)* como en el orden de la *mística*.

No es lo mismo lo que producirá la realidad final en los tres casos, pues en el primero el mero ejercicio natural engendrará un hábito natural, en el segundo habrá con la gracia un hábito sobrenatural, y en el tercero la positiva acción mística o unitiva de Dios. Pero, hablando ahora de un modo indeterminado (que habrá de acomodarse a cada uno de estos casos), puede decirse:

a) adquirir este conocimiento por connaturalidad o interno *no es cosa de* nervios (como equivocadamente creen muchas veces los principiantes, para quienes la palabra "sentimiento" suena a sensiblería postiza, superficial y estrepitosa, de que ahora no hablamos); éstos pueden dañar la salud; el conocimiento y sentimiento interno, que discurre por el cauce sereno, tranquilo, del recto uso normal de las actividades humanas, y sólo accidentalmente le viene con toda espontaneidad la consolación que acoge agradecidamente, éste sentimiento, digo, *de suyo* no dañará a la salud, a no ser que haya exceso en el modo.

b) La adquisición del sentimiento interno supone al ejercitante *activo* en *ejercicio* normal, sereno, de sus facultades, para que llegue a producirse el *hábito* que le dará cierta *connaturalidad* con el objeto que medita o contempla.

c) Aplicación por tanto de la *complacencia* del *corazón*, simpatía, gusto y sentimiento a lo que se medita y contempla; por esto recomienda tanto San Ignacio que se haga parada al hallar gusto, "sin pasar adelante".

d) Tratando con el objeto *concreto*, viviente, singular, es decir, *de un modo directo*, "como si presente me hallase" (n. 114 y aplicación de sentidos, etc.). No hay en los Ejercicios meditaciones abstractas sobre la pobreza, sobre la humildad, etc., sino que, dentro de la medida en que lo permite la materia (naturalmente no podrá ser todo así, de modo que se excluya la consideración de las maneras de humildad, por ejemplo), tiende a poner al ejercitante ante

un modelo *viviente* que es Jesucristo en la segunda, tercera y cuarta semana; y en la primera presenta el pecado en *concreto*, ya viendo cómo juzga Dios tres casos particulares, ya cómo hemos de juzgar de nosotros mismos.

IV. *Conclusión.*

Es un hecho bien patente que, cuando el místico nos quiere describir conceptualmente sus "experiencias" místicas de Dios (o "conocimiento experimental de Dios" según llama Gersón a la contemplación infusa), halla una gran dificultad para expresarse y reducir a conceptos abstractos la realidad que tiene ante sí presente. Es una dificultad análoga a la que experimentamos cuando, mediante las ciencias, queremos explicar, racionalizar los datos experimentales de los sentidos. De derecho, radicalmente se identifican (ya que todo ser es verdadero, y por esto Dios en su esencia ve al existente como tal), pero a nuestro nivel humano no es así: tenemos verdad lógica con la que tendemos a aprisionar cada vez más la realidad presente (y ya la expresamos esencialmente), pero nunca llegamos a una adecuación total, infinita. Es decir, expresamos siempre el ser singular mediante nociones universales que contienen el singular existente *en su extensión*, no en su comprehensión (por esto son nociones "universales").

Por tanto el conocimiento teórico, especulativo, lejos de ser irreal, es realísimo, porque se refiere a lo más esencial de su objeto; lo que afirma de él, realmente le pertenece como propiedad. Afirmemos esto claramente contra todo irracionalismo.

Pero también hemos de reconocer que este conocimiento deja siempre al hombre algo insatisfecho, al advertir que queda mucho más por decir y mucho por aprehender. Por esto nos obliga a progresar cada vez más, en un proceso incesante, hacia el singular experimental, sin llegar nunca al límite, sólo propio de seres suprahumanos, que, en vez de conocer las cosas como nosotros, llegasen a tener ciencia (por tanto conocimiento quiditativo universal) del singular en cuanto singular.

Mientras nos mantegamos en el nivel humano, lo que habremos de hacer, si procedemos rectamente, será reconocer esta dualidad que hay en nuestro conocer (como en las otras facultades humanas), sin negar uno de los dos extremos a expensas del otro, antes bien concediendo a cada uno todo lo que le es propio.

Pues bien, San Ignacio acentuando bien el factor racional, sin embargo nos lanza a tener bien en cuenta el otro, que pone en juego todos los resortes del psiquismo humano, en vez de dejarlo frío e impotente. Nos dará así un conocimiento que no alardea de erudición; pero ¡qué íntimo!

El conocimiento que tiene el místico, y que expresa en sus escritos al hablar de Dios tal como lo experimenta, contiene muchas veces menos datos y nociones que cualquier manual elemental de Teología. Pero estas nociones, ¡qué íntimas! ¡qué profundamente conocidas o internamente sentidas!

A esto lleva San Ignacio en sus Ejercicios. Lejos de todo racionalismo de Sócrates (para quien, como para Spinoza, "conocer es poder"), él sabe que se requiere también la gracia divina, que se requiere normalmente poner en

marcha todos los recursos del hombre entero; y por esto ya desde el principio traza una línea que lleva a conocer internamente, a la oración afectiva, a la contemplación adquirida y a la infusa, si Dios es servido concederla.

Ahora bien, este es uno de los grandes secretos de la eficacia de los Ejercicios. Cuando fallan, no pocas veces han fallado por ahí. No son los Ejercicios (cuando se pueden hacer con plenitud, por la buena disposición del ejercitante) una serie de pláticas o sermones que se escuchan pasivamente.

De modo semejante observé en un libro titulado *Teoría de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio*, que en cuanto a la voluntad, no es lo mismo un frío "elegir" no pecar (el cual normalmente no resistirá ante el atractivo continuado del mal que tenga en el sujeto el gancho del afecto o amor o apego), que un "aborrecer" el pecado, es decir, llevar el acto tendentivo hasta producir el amor y sentimiento, que se manifiestan en aquello en que ponemos el "pondus" del afecto.

Se integra, pues, todo el afecto y sentimiento dentro del plan de los Ejercicios de modo semejante a como el conocimiento pide el complemento del sentimiento interno.

La *Imitación de Cristo* (quizá eco lejano del ambiente nominalista y por tanto algo irracionalista, que Gersón recibiría en la Sorbona) dice: "opto magis *sentire* compunctionem, quam *scire* eius definitionem" (I, 1).

San Ignacio no lo dirá así: él parte siempre del recto ejercicio racional, de la verdad de la historia, del tranquilo uso de las facultades, de las reglas y documentos, para que el sentimiento no sea superficial, de sensiblería, sino objetivo, interno. De tal modo que ha sido frecuente contra él la falsa acusación de ascesis intelectualista.

Pero, en otro aspecto, concuerda con Kempis en cuanto, partiendo del recto uso doctrinal, típico de su espiritualidad, tan equilibrada y tan humana, lleva a apreciar más el sentir la compunción que quedarse en una mera definición. Quiere que el ejercitante frecuentemente *pida* (en los coloquios, en la petición de cada ejercicio), para que venga la ayuda de la *gracia*; quiere que esté en *ejercicio* intenso; quiere que esté en contacto con el *objeto concreto* que medita o contempla; quiere que busque el *consuelo*, el *gusto*, en una palabra, todo lo que ayuda en el orden *afectivo* y *sentimental*. Sólo así lleva finalmente al ejercitante a la disposición de "en todo amar y servir a su divina majestad" (n. 233), es decir, de hecho, no con meras palabras, no con una sensiblería de un momento, que desaparece necesariamente al poco tiempo, cuando cambia el ambiente.

Una vez más, al estudiar los Ejercicios de S. Ignacio, reconocemos cuán grandes gracias de divina sabiduría le concedió el Señor y nos concedió por su medio a todos, con tal que íntimamente conozcamos este librito de los Ejercicios y fielmente pongamos por obra su contenido.

DESEO, ATENCION Y DOCILIDAD A LAS GRACIAS Y DONES DIVINOS EN LOS EJERCICIOS DE SAN IGNACIO

por

ANGEL TEJERINA, S. I.

DESEO, ATENCION Y DOCILIDAD A LAS GRACIAS Y DONES DIVINOS EN LOS EJERCICIOS DE SAN IGNACIO

En el presente orden, la acción salvífica y santificadora de Dios en el alma humana es toda gratuita, puro don. Pero un don que hay que aceptar o rechazar. El hombre no puede eludir la invitación divina: el diálogo es inevitable. Cabrán grados de generosidad en la respuesta, pero nadie podrá permanecer neutral ante el ofrecimiento que Dios le hace de su propia vida. El mismo intento de evasión es ya principio de diálogo. Callar aquí no es guardar silencio, sino decir que no.

Esta ley no admite excepción. Las gracias y dones divinos se ofrecen, en su tanto, a infieles y bautizados, creyentes e incrédulos, herejes, cismáticos y católicos; porque Dios "quiere que todos los hombres se salven (1)", y a todos se presenta como meta-límite, siempre orientadora y siempre inaccesible, la perfección del Padre celestial (2).

Las gracias y dones divinos se ofrecen a todos los hombres, pero a ninguno se fuerza a aceptarlos. Dios no se contradice: creó libres a Adán y a sus descendientes, y libres han de alcanzar su destino supremo.

He ahí, el hombre lanzado a la gran aventura de labrarse su suerte definitiva: su puesto en la eternidad, resultante y proyección de su hoy y su mañana en el tiempo. En este quehacer fundamenal no va solo; coopera nada menos que con su Dios, Creador y Redentor. Tan contingente y limitado como se quiera, va del brazo de Dios omnipotente, dotado de la capacidad pavorosa de estrechar esa unión hasta ser absorbido para siempre en el piélago de la divinidad, o, al contrario, de distanciarse culpablemente de su Dios hasta la rotura formal por el pecado y la separación definitiva y eterna en el mundo venidero.

Iniciativa, gratidad del don divino por un lado, libertad, *cooperación real y eficiente* del hombre por otro, tales son los dos polos sobre que gira la existencia humana y que la integridad del dogma católico exige perentoriamente (3).

Atañe a la Iglesia docente la salvaguarda del equilibrio entre estas dos verdades, sin permitir extralimitaciones que desvirtúen la primacía divina en

---

(1) 1 Tim., *2*, 4.
(2) Mat. *5*, 4.
(3) Véase, por ejemplo, «Indiculus» Dz. 130-139; Concilio de Orange, Dz. 176-201; Trento, Dz. 776, 799, 801, 814, 1065, 1351 ss.

la obra salvífica, o que degeneren en pasividad de signo quietista. Y la historia muestra que la Esposa de Cristo no ha sido infiel a este cometido (4).

Más que la discusión teórica secular, en la que parece haberse llegado a topes infranqueables, nos interesa ahora fijarnos en la proyección de esas dos verdades en la vida íntima de la Iglesia militante. Sus representantes más genuinos, los santos, —y en ellos se revela esplendentemente el estilo de Dios en sus comunicaciones a la criatura—adoptan ante la antinomia libertad-gracia una actitud que contrasta con la dificultad inherente a las soluciones meramente teóricas. Para ellos, en el orden práctico, no hay problema. Guiados por el Espíritu Santo, pasan sus días en este mundo dedicados por entero a la tarea de ajustar su vida a un principio rector, que podríamos enunciar en estas dos proposiciones:

1.ª Supuesta la prioridad absoluta de Dios en la obra de nuestra santificación y la cooperación efectiva del hombre, hay que afirmar categóricamente que sólo un polo puede fallar, el humano. (Por parte de Dios jamás se entorpecerá el negocio de nuestra salvación y santificación). Se impone, por consiguiente, de nuestra parte, el máximo trabajo personal en la labor cooperadora.

2.ª Este trabajo no ha de concebirse, según los santos, cuantitativamente. sino *personalmente*, es decir, en forma de fidelidad a *otro*. Este *otro* no es una ley abstracta, ni un simple agregado de preceptos y normas materialmente considerados, sino el mismo Dios, viviente y personalísimo, dispuesto a entregarse al alma, como si ella sola fuese la única criatura del Universo capaz de recibir su amor. Fidelidad, no ya de una vida general, sin contenido palpable, sino de cada instante concreto, en el que Dios dialoga con el alma y le descubre *lo que* de ella exige o en ella prefiere en ese momento determinado. Exigencias y preferencias divinas que, coincidan o no con lo más perfecto y heróico en sí mismo, postulan del alma disponibilidad incondicional al beneplácito divino, atención esmerada a las más tenues manifestaciones de la voluntad de Dios y deseos ardientes de secundarlas (5).

Esa es, en síntesis, la táctica y economía actual de Dios en la obra de elevar al cristiano y, sobre todo, al santo, a la cumbre de la perfección. Variarán

---

(4) El punto que tocamos afecta tan íntimamente a la Iglesia de Cristo, que podría escribirse una historia del Catolicismo con esas dos verdades como extremos del mismo eje de rotación, sobre el que girara la vida toda de la Iglesia. Supuesto el fundamento escriturístico, pábulo de todas las tendencias posteriores, podrían alinearse Pelagio y Agustín, los semipelagianos y el Arausicano, los ascetas medievales y su posible ignorancia del Concilio de Orange, Reforma y Contrarreforma, Baio, Jansenio, Molinos, Quesnel, Pistoia, los errores naturalistas modernos por un lado, y las condenaciones y proclamaciones pontificias concernientes por otro.

(5) Creemos que esta nota *personalista*, que prácticamente implica el ejercicio de las tres virtudes teologales, es típica y diferenciante de la moral cristiana. Gracias a ese personalismo, la moral cristiana desborda y supera, sin parangón posible, las filosofías morales más puras y elevadas. Los acentos desinteresados de la ética socrática (Cfr. Critón, passim, especialmente la prosopopeya de las leyes) y los postulados y deducciones kantianas (Cfr. Crítica de la Razón Práctica, passim) resultan de una frialdad glacial ante esa comunicación mutua, siempre movida, tensa, humilde y amante, que de hecho es no ya un presagio, sino la simiente del endiosamiento y absorción plena de Dios, que madurará y florecerá en perenne frescor de eternidad.

las peripecias de la marcha ascensional, las maneras de salvar los peligros, de burlar y vencer los enemigos, pero el método de avance será siempre el mismo: en forma de una fidelidad. Lo exige así la naturaleza del orden presente de salvación, en el que los dos elementos apuntados desempeñan una función esencial.

Al confrontar los Ejercicios de San Ignacio con este patrón que rige la historia íntima de la Iglesia militante, el equilibrio, según algunos, se rompe (6). Se caería en una rigidez voluntarista de inspiración semipelagiana, con menoscabo de la iniciativa de Dios en la obra santificadora de las almas. ¿Persiste este reproche ante un examen directo de los Ejercicios, entendidos según su autor lo deseaba?

Respondemos a esta pregunta en dos fases: afirmamos en primer término, sin paliativos de ningún género, el esfuerzo propio, ascéticamente duro, que el método ignaciano implica, y explicamos seguidamente, a base de un estudio directo del autor preferentemente de los Ejercicios, su significación y recto sentido.

Ignacio de Loyola es consciente de la dificultad de concertar en el orden práctico la libertad y la gracia [369]; y, sin embargo, no atenúa ninguna de las expresiones que a algunos saben a voluntarismo. Porque él exige ánimos esforzados. Cabe considerar sus ejercicios como un despliegue entre la anotación 5.ª, que marca la disposición previa fundamental, y la oración "Tomad, Señor, y recibid", culmen en la entrega total (7). Pues bien, Ignacio no se detiene ante nada: recomienda al ejercitante la actitud inicial del máximo desprendimiento. Ha de saber renunciar a "su persona" y consiguientemente a "todo lo que tiene" [5]. Y no ha de contentarse con "dejar" a su Criador y Señor la disposición de todo lo que es, sino que ha de tener coraje para "ofrecérselo" (8). El ejercitante ideal no ha de arredrarse ante un lenguaje valiente y hasta heróico: combates, asaltos [327], batallas, ofensivas [12, 13],

---

(6) La acusación voluntarista contra S. Ignacio, que databa de siglos atrás, se ha reproducido durante los últimos cincuenta años y alcanzado su punto culminante con Henri Bremond, especialmente en sus artículos *Ascèse ou Prière*, aparecidos en «Revue des sciences religieuses», 1927, Abril-Octubre. Hoy puede considerarse de nuevo. Véase, por ejemplo, la respuesta de Ernst Böminghaus, S. J., *Aszese oder Gebet, Antwort auf eine Sreitfrage*, Zeitschrift für Aszese und Mystik 4 (1929), pág. 126 ss. La polémica sobre el tema puede darse hoy por anticuada. Las acusaciones contra S. Ignacio, bajo uno u otro pretexto, en forma más o menos abierta, no. Por ello se impone la tarea actualísima de explorar en las fuentes ignacianas, hoy asequibles a todos, en busca de los valores positivos, sobre todo teológicos o teologales, que encierran. En relación con nuestro tema cabe citar como modelos de estudio de ese tipo los de Streger Albert, S. J., *Der Primat der göttlichen Gnadenführung im geistlichen Leben nach dem Heiligen Ignatius von Loyola*, Geist und Leben 21 (1948) pág. 94-109; en francés Nouvelle Revue Théologique, 70 (1948 561-575. La place de la grace dans la spiritualité de S. Ignace; Lawlor F. X., *The doctrine of grace in The Spirituel Exercices*, Theological Studies (Baltimore) 3 (1942) 513-532. Véanse también los magníficos trabajos de Iparraguirre, *Visión ignaciana de Dios*, Gregorianum (1956) y *Armonía sobrenatural de la acción de Dios y el hombre en San Ignacio de Loyola*, «Estudios Eclesiásticos» (1956).

(7) Véase Ponlevoy, «Comentario a los Ejercicios de San Ignacio», pp. 20-21, citado por Segarra en «Manresa» (1929) p. 144.

(8) Iparraguirre Ignacio, *Obras completas de S. Ignacio de Loyola*, edición manual, p. 155, nota 5, BAC, 1952.

defensas [327], conquistas [93, 95], banderas, enemigos mortales, supremos capitanes [136], derrotas, victorias [13], son de la orden de cada día y de cada hora en los Ejercicios.

Pero sin ilusiones platónicas. Ese mismo ejercitante, ya desde las primeras jornadas, habrá de atenerse a un horario detallado y estricto, cumplir mil menudencias [6], estar siempre alerta para no admitir las faltas y negligencias más ligeras [160], mortificarse en la comida y en el sueño, castigar su carne buscando precisamente el dolor [85], refrenar la vista, hasta privarse en ocasiones de toda caridad [79]. No podrá hablar [20], ni reír a placer [80], ni siquiera dar rienda suelta a sus pensamientos [78], ni a su imaginación [74], aun cuando se trate de cosas buenas y santas [11, 78]. Tendrá que emplear largos ratos en la consideración de temas desagradables [45 ss.], examinarse de muchas maneras [27-44], exponerse a ser presa de varios espíritus [315], que entrarán en el alma estridentemente [335], y aun llegarán a sumirla en un mar de dudas y escrúpulos [349], en la vorágine tempestuosa de la desolación [317]. Y lo que es más, el perfecto ejercitante deberá estar dispuesto a la renuncia más costosa, la de su propio yo, sacrificando lo más personal e intrasferible del hombre, el amor a la estima y al aplauso de los demás, las tendencias desordenadas más íntimas de su ser, que arrastran y cautivan la naturaleza viciada [147, 157, 159, 168, 199].

Y todo ello, no con la rigidez de una norma estática (sería más fácil una generosidad de carácter impetuoso e instintivo), sino en lucha continua, consciente y ágil, capaz de cambiar en cada instante la táctica concreta, dirigida siempre a fines inmediatos [9, 18].

El ejercitante, en suma, deberá renunciar a su propio juicio y entrar dispuesto a obedecer a su director. Si se hallase en una disposición contraria, habría que desistir de darle los Ejercicios (9). Porque éstos van por definición dirigidos—San Ignacio no se recata de estampar en la portada el durísimo programa—al vencimiento propio [21] y a la extirpación de todas las aficiones desordenadas [11],

Ahora bien, ¿cuál es el sentido y significación de este tenso esfuerzo? ¿Se pretende la adquisición de un dominio de sí mismo, estoico y frío, según reza la eterna acusación contra San Ignacio? ¿Qué relación guarda con la gracia ese trabajoso ascetismo? ¿La supone previamente como condición ineludible de su fructificación sobrenatural? ¿Es independiente de la gracia? ¿Le está subordinado? De ser así, ¿de qué subordinación se trata? ¿De una subordinación material, que exigiría del ejercitante poner en juego todas sus fuerzas psíquicas cuantitativamente consideradas, o de una subordinación siempre personal, que postulara la aplicación consciente de las facultades humanas, con el debido orden y proporción, de una subordinación, que considerara el don y la gracia de Dios en último término como al mismo Dios operante en el alma y que, por consiguiente, impusiera al ejercitante una delicadeza, una finura de percepción, una correspondencia y generosidad, cual se debe, sencillamente, a Dios?

---

(9) MHSI, «Exercitia et Directoria», Madrid, 1919, p. 784.

Ni con ánimo de controversia, ¡bien pasado de moda!, ni sin él, merece la pena detenerse en probar que la mentalidad estoica, es totalmente ajena al espíritu de los Ejercicios ignacianos. Porque ni el sentido literal explícito ni el latente, desde la primera línea hasta la última, dejan lugar a duda alguna de interpretación. En los Ejercicios ignacianos sólo se pretende una cosa: buscar y hallar la voluntad de Dios [1]. La voluntad de Dios, es decir, de *otro*, y entramos en la atmósfera desinteresada y personalista, típica de la moral cristiana. La perfección autónoma, resultante de la conformidad con un imperativo laico e impersonal, el dominio propio, cerrado en sí mismo, mirado como fuente de dignidad propia y superioridad sobre los demás, la hipostasía del yo, brillan por su ausencia en los Ejercicios (10). La anotación quinta marca el ideal, la meta que hay que alcanzar; "para que se sirva conforme a su santísima voluntad"; y la contemplación final rubrica la entrega efectiva y total: "todo es vuestro, disponed a toda vuestra voluntad" [234]. Y salva el abismo entre ambos mundos, ideal y real, el proceso todo de los Ejercicios. La dirección en el camino unificador es siempre la misma: esclarecer las pupilas, limpiar de obstáculos el horizonte *para* ver y cumplir la divina voluntad. A eso conduce la etapa primera purificativa [24-25, 45 ss], todas y cada una de las oraciones preparatorias (11), las peticiones de los momentos claves [91, 151, 179, etc.], la actividad entera del ejercitante que lo es (12).

No es el cúmulo de citas cuantitativamente consideradas, la prueba ineludible que decide la cuestión, sino la calidad de las mismas. El *Principio y Fundamento*, norma teórica suprema, con la que compara el estado del alma antes de las decisiones fundamentales [169, 179, 185, 189, etc.], consiste justamente en eso: en la gloria, la alabanza, la reverencia, el servicio *de Dios*. Por ninguna parte aparece el interés particularista. Hasta la salvación de la propia alma se busca sólo concomitantemente, no primordial y normativamente [23]. La indiferencia ignaciana, piedra de escándalo para tantos, no es, bien entendida, sino "el amor dedicido al fin supremo sobre todo, contra todo, a costa de todo" (13); la *misma* alabanza, reverencia y servicio de Dios, vistos desde otra perspectiva.

---

(10) No conocemos un solo pasaje de los extensos y ponderados escritos ignacianos que pueda dar pie a una interpretación de signo estoico.

(11) [49, 55, 62, 65, 204, 258, etc.] Véase infra p. 15 la importancia de la oración preparatoria. El cumplimiento de la divina voluntad se convierte en obsesión para Ignacio. Conocida es la fórmula con que termina sus cartas, ya desde las primeras que escribe: «El Señor del mundo se lo pague, quien por la su bondad infinita en nuestras ánimas sea, porque siempre su voluntad y querer en nosotros se cumpla» MHSJ, Epp. Ig. I, 75.—«Ceso rogando a la santísima Trinidad por la su infinita y suma bondad nos dé gracia cumplida, para que su santísima voluntad sintamos, y aquella enteramente cumplamos.» Epp. Ig. I, 107.

(12) Más adelante, p. 13 ss., se verá cómo la múltiple e incesante actividad del ejercitante va prevenida e impregnada de la gracia. Ahora la consideramos desde otro punto de vista: el de la intención del ejercitante que trabaja, y decimos que, si es fiel a las prescripciones ignacianas, no pretenderá con su incansable bregar, sino buscar y hallar la voluntad de Dios, es decir, fidelidad personal *a otro* en el momento actual en cuanto presente y en cuanto determinativo del futuro de su vida en la tierra. Es decir, se moverá a un mundo meramente desinteresado.

(13) Hernández, Eusebio, S. J., «Guiones para un cursillo práctico de dirección espiritual», Burgos, 1954, p. 10, «El amor del fin es la cara, y la indiferencia es la cruz de la misma moneda».

El *Principio y Fundamento* forma, como es sabido, la trama invisible que mantiene unidas las partes más dispares, aparentemente, de los Ejercicios.

Quien los ha entendido sabe que la primera semana no es sólo ni principalmente para convertir pecadores, y que los coloquios del primero y tercer ejercicio y la petición del quinto suponen una atmósfera de generosidad que nada tiene de minimalista, e invitan ya a los heroísmos propios de la santidad más encumbrada. Las tres restantes excluyen, por concepción, radical y dinámicamente, todo adarme de interés egoísta y autónomo. En el umbral de la segunda se pide ayuda para corresponder garbosamente a las exigencias de la voluntad *divina* [91]. Descubrirla, concreta y lúcida, es la tarea de las jornadas decisivas de la elección. Y en la elección vuelve a brillar luminosa la única norma orientadora: el servicio y la alabanza de Dios, la salvación del alma propia (14), sin sombra de particularismo ni de compromisos terrenos, "porque toda vocación divina es siempre pura y limpia, sin mixtión de carne ni de otra afección alguna desordenada" [172]. Vocación divina, término nuevo, para expresar el beneplácito de Dios, que no va a reducirse a la imposición preceptiva de leyes, ni a una amenaza fulgurante bajo pecado, —mundo terrorista excluído del momento de los Ejercicios en que nos hallamos—, sino que consiste en un ofrecimiento suave y atrayente con pretensiones y exigencias sobre la esencia misma de la vida humana. Es un diálogo viviente y razonable (15). Dios llama, invita siempre. La criatura puede decir que no, sin romper la amistad. Y Dios no se contenta con actos sueltos sin transcendencia: aspira a que la criatura enfoque libremente la dirección de su vida en este mundo por el camino que a El más le agrada, sin temores a prohibiciones o roturas formales. Generosidad desinteresada, por el nobilísimo motivo de "Dios lo quiere", he ahí el alma vivificante de la elección según San Ignacio.

Pero la elección no es un compartimento aislado. Es término de un proceso y escala para nuevas ascensiones. Y tanto las etapas recorridas como las venideras y las que se salvan los días llenos de estremecimiento dedicados a escoger nuevos rumbos, se dedican íntegramente a la contemplación de la vida de *otro,* de Jesucristo, con miras a amarle hasta el enamoramiento y a seguirle hasta el heroísmo. Entusiasmo de cada cristiano por su Señor y Salvador, presentado bajo formas electrizantes y cautivadoras [91 ss., 144, 223, 224, etc.], sin detenerse ante lo más costoso, repugnante y abyecto por el puro

---

(14) Al llegar a esta coyuntura, la pluma de Ignacio, siempre pesada para repetir, multiplica las expresiones de la gran verdad normativa: «alabanza de Dios nuestro Señor y salvación de mi ánima... [169]; «primero hemos de poner por objeto querer servir a Dios que es fin» [169]; «considerando primero para qué es nacido el hombre, es a saber, para alabar a Dios nuestro Señor y salvar su ánima» [177]; «debe la persona ofrecerle la elección, para que su divina majestad la quiera recibir y confirmar, siendo su mayor servicio y alabanza» [183] «no queriendo ni buscando otra cosa alguna sino en todo y por todo mayor alabanza y gloria de Dios nuestro Señor» [189].

(15) Así lo exigen los documentos de la elección. Véanse los diversos tiempos de la misma, los modos del tercero. Repárese en la paz, calma, ausencia de perturbaciones en que debería encontrarse el alma en este instante crucial. Todo ello va dirigido a lograr la máxima sensibilidad para captar las comunicaciones divinas. Recuérdese, por lo demás, que la práctica de los consejos evangélicos, puesto que son consejos, a nadie se impone bajo pecado. Y en aceptarlos suele tener mayor dificultad la naturaleza humana. El campo queda, pues, abierto a la generosidad más pura.

deseo de parecerse más a ese Rey hasta identificarse con El [167], ¡tal es el moralismo calculado y glacial de Ignacio de Loyola!

Nótese que no escapa al Santo, finísimo catador de las tendencias más íntimas del espíritu humano, el peligro que corre el alma generosa de emprender una carrera desenfrenada por el camino de una imitación exterior y cuantitativa. No. En la copia de Cristo doliente y humillado, no se trata ni de plagios, ni de ímpetus emocionales bien intencionados. Hasta el hambre de afrentas por el Sumo Capitán cargado de ellas tiene un límite: la divina voluntad, el divino beneplácito, "sólo que sea servicio y alabanza de la su divina majestad" [157], "si igual o mayor servicio y alabanza fuere a la su divina majestad" [168]. Porque es un axioma universal y absoluto en la vida espiritual, que el provecho del espíritu está en proporción inversa del apego al interés, querer y amor propio [189].

La perfectísima disposición que implica la tercera manera de humildad admite retoques ornativos adicionales. El arte consumado de San Ignacio lo logra precisamente por el mismo camino del desinterés, del despojo del yo para revestir a Cristo. La tercera y cuarta semanas no son el descenso de la vertiente opuesta, sino el vuelo majestuoso y reposado hacia la identificación amorosa con Dios por el intercambio perfecto de dones [231, 234]. Salida incondicional de sí e inmersión total en El, pues el motivo supremo de alegría no es la conciencia que el alma posee de las gracias recibidas, sino el triunfo [223], la gloria y el gozo de Cristo Nuestro Señor hechos propios [106-109; 114-117; 203; 221-222] (16).

Ahora bien, ese despliegue concatenado de fuerzas de todo orden para suscitar una generosidad siempre creciente y desinteresada, dirigida a despojarse de sí por revestir a Jesucristo, —que no es otro el nervio de toda la construcción ignaciana,—¿evoca, en un espíritu imparcial, ecos estoicos de ataraxia, indiferencia, átona impasibilidad, o es más bien una réplica enérgica y siempre actual, de la voluntad y agrado del Padre (17) y de la configuración y conformidad con la imagen del Hijo (18), normas únicas de toda verdadera santidad?

Nada tienen que ver los Ejercicios de San Ignacio con estoicismo de clase alguna. Pero la dura e incesante batalla contra el propio yo, a base de la coordinación de toda especie de recursos, premeditada, organizadamente, ¿no acabará por desvirtuar el papel de la gracia o de reducir su eficiencia santificadora?

Dejemos la respuesta a San Ignacio. Háblenos, ante todo, el texto, pletórico de sentido, de su libro, que hace pensar en un autor inspirado (19).

---

(16) Haec nostrae laetitiae vera ratio, *ex amore erga Christum Dominum*, qui amor purissimus atque sanctissimus huius hebdomadae praecipuus est fructus... praecipuum tamen est ut de Christi gloria *propter ipsum Christum* gaudeamus, nostri ipsorum nostraequae propriae felicitatis tantisper veluti obliti. ROOTHAAN, «Opera Spiritualia» II. Romae, 1936, p. 42, nota 4 referente al n. 221 de los Ejercicios.

(17) Mat. *6*, 10; *7*, 21; *7*, 50; *26*, 42; Luc. *22*, 42; *Joh. 4*, 34; *5*, 30; *7*, 17; 9, 31; Act. *22*, 14; Ef. *6*, 6; I Joh. *2*, 17, etc.

(18) Rom. *10*, 4; Joh. *17*, 3; Act. *4*, 12; Rom. *8*, 29; I Joh. *2*, 22.

(19) Nos esforzamos por explotar y reproducir, el valor que S. Ignacio atribuye a la gracia y dones de Dios, a base del mismo texto de los Ejercicios. Que no alambicamos

Según San Ignacio de Loyola, todo lo bueno que existe en este mundo, en el orden meramente natural, proviene de Dios. Todos los bienes de todos los reinos, sin excluir los del orden espiritual en un sentido óntico tienen por fuente a Dios. Más aún, han brotado de la potencia creadora en forma de don [237]. Esta verdad filosófica, expresada de mil maneras a lo largo de los Ejercicios y de los escritos de San Ignacio, (20) yace en el subsuelo, como roca firme, sobre la que se elevan todas sus construcciones. Más que superada, dijérase transida por la gran verdad correlativa de la elevación del hombre al orden sobrenatural, con todas sus implicaciones y consecuencias.

Para San Ignacio de Loyola, la obra santificadora, sean cuales fueren los supuestos de orden natural que lleve consigo, compete primordialmente a Dios. Según él, Dios Nuestro Señor—y ése es precisamente distintivo inconfundible de su acción—entra en el alma, sale de ella, la mueve y trae a sí, encendida de amor, según le place [330]. Propio es de Dios—repárense en las formulaciones activas que siguen—comunicarse a su ánima devota, abrasarla en su amor y alabanza, disponerla por vía de su mayor servicio para el porvenir [15]. Es decir, la consecución del fin de los Ejercicios, la búsqueda y hallazgo de la divina voluntad, blanco al que apuntan todos los esfuerzos del ejercitante, es, propiamente hablando, la obra de Dios [16]. Dios asiste continuamente al alma con su auxilio, ayuda distinta del concurso ordinario, que se especifica técnicamente; "con la gracia suficiente para la salud eterna" (21), y a Dios toca según su libérrima voluntad y la correspondencia del alma intensificar o amenguar sus gracias y dones [320, 322].

Dios distribuye sus gracias según su beneplácito: personas de tan baja y ruda condición como los Apóstoles, son elevados, sobre todos los padres del viejo y nuevo Testamento, precisamente mediante las gracias y dones divinos [275]. Dios muda las afecciones del alma, especialmente las primeras; y a su gracia, según San Ignacio como según la teología, hay que atribuir el principio de toda conversión y entrega a Dios [16]. Y Dios dirige y preside el proceso evolutivo que jalonan los momentos claves de los Ejercicios, ya que El es quien activamente ordena los deseos del alma [16], y quien mueve las voluntades y suscita los propósitos eficaces y acertados [180].

En la encrucijada de la elección, de la que depende en gran parte, el éxito total, la extirpación de las afecciones desordenadas y el hallazgo de la divina voluntad [21], es Dios quien tiene la iniciativa, el progreso y el enfoque por la vía verdadera [15]. Porque la fuerza primordial, que según San Ignacio es amor (caridad teologal, ἀγάπη en lenguaje bíblico) y causa de toda sana y verdadera elección, ha de venir de arriba, de Dios (22). Es más, el alma ha

---

ni exageramos, por afán apologético, lo prueban los restantes escritos de S. Ignacio. Véanse los estudios citados en la nota 6.

(20) Véase la prueba en los artículos citados de Iparraguirre, especialmente las numerosas notas.

(21) Gracia «suficiente» no se toma aquí como contradistinta de «eficaz». Esta división es postridentina.

(22) «Aquel amor que *me mueve y hace elegir* la tal cosa descienda de arriba, del amor de Dios, de forma que el que elige sienta primero en sí que aquel amor más o menos que tiene a la cosa que elige es sólo por su Criador y Señor» [184].

de sentirla como tal, como divina. De lo contrario la elección es sospechosa [184], y no se podrá proseguir adelante.

Hecha la elección, concierne a su divina Majestad el *recibirla y confirmarla* [183, 188]. Sin esa aceptación y confirmación, rúbrica final de todo el esfuerzo, lágrimas y combates anteriores, el trabajo ha sido baldío, humano, y es Dios solo quien comienza y concluye las obras saludables para la vida eterna (23). Y esto en el tercer tiempo de las elecciones, el tranquilo, [177], el más natural, si cabe la palabra, porque en los otros, "Dios nuestro Señor *mueve* y *atrae* la voluntad" [175] mucho más notoriamente [176].

En una palabra, según el autor de los Ejercicios, en ellos y fuera de ellos (24), todo lo bueno es don y gracia de Dios, Nuestro Señor [322], y es táctica divina en sus comunicaciones a la criatura, el dialogar con ella de tal modo, que el hombre sea consciente plenamente (25) de que los dones y gracias divinas lo son "formaliter" y "reduplicative", en manera alguna debidos a la labor ascética del alma [322] (26).

Se objetará: Esta primacía divina en la obra santificadora es de carácter abstracto; de hecho, San Ignacio da tal importancia al esfuerzo personal, a la fidelidad a las mil exigencias de su método, que la acción de Dios parece relegarse a segundo término.

Objeción despreciable para quien esté sólo medianamente familiarizado con el autor de los Ejercicios y conozca su idiosincrasia temperamental. Dígase que Ignacio de Loyola, genio práctico por excelencia, doctor de la acción, no acierta siempre a formular verdades meramente abstractas, y habrá campo de discusión. Porque San Ignacio ignora términos inoperantes. Cuanto dice se halla en un orden de realidad, de eficiencia, de actividad. En ese campo, pues, sostiene el influjo primordial de Dios en la santificación de las almas. Es fácil amontonar pruebas. Sintéticamente podrían formularse así: el método o espiritualidad ignaciana cuenta con la gracia de Dios, busca incesantemente la gracia de Dios, tiene por norma la máxima fidelidad a la gracia de Dios, y viene a reducirse todo a disponer al cristiano para poder recibir los dones divinos, a aderezar la capacidad del alma de alejar al mismo Dios, que se comunica de mil maneras al hombre elevado al orden sobrenatural.

San Ignacio cuenta previamente con la gracia divina, al pedir al ejercitante el esfuerzo cooperador en uso de su libertad. El auxilio divino siempre le queda, aunque las apariencias digan lo contrario y el alma navegue por la noche oscura de la desolación (27). Le queda, porque lo tenía de antemano,

---

(23) Filip. *1*, 6.

(24) Resulta casi imposible seleccionar citas. Véase, por ejemplo, el preámbulo de las Constituciones, n.° 134, toda la tercera parte, la décima, el epistolario passim.

(25) «Por darnos vera noticia y conocimiento, para que internamente sintamos.» [322].

(26) Véase cómo S. Ignacio expone a S. Francisco de Borja a qué se reduce la acción de la criatura. Dios va delante; A El se debe todo lo bueno, MHSJ, «M. Ig. Epist.» I, p. 346 ss. Véase asimismo Epist. I., pp. 95, 98, 148; II, p. 234-35; IV, 561-562; IX, 145, 667; X, 156; XI, p. 191; XII, 322, etc. Es decir, Dios endereza, ayuda, suple nuestras faltas y defectos, realiza en suma la obra de nuestra santificación y da eficacia a nuestro apostolado. Cfr. Iparraguirre, artículos citados.

(7) «pues puede con el auxilio divino, el cual *siempre* le queda aunque claramente no lo sienta» [320].

pues nunca falta la gracia suficiente para la salud eterna [320]. Aplicando este principio general, afirma San Ignacio que la gracia y ayuda de Dios se requiere, tanto para conocer los pecados y faltas, como para corregirse de ellos [240, 243]. Y así, tras el trabajo escudriñador y el dolor del examen (hechos por lo demás con la asistencia gratuita de Dios) [25, 43], manda proponer la enmienda "con su gracia" [43]. Y como remate del despliegue enérgico y conmovedor de los pecados propios, no olvida en el coloquio la cláusula consabida "proponiendo enmienda con su gracia", [61], como dándonos a entender que ni descripciones espeluznantes ni conmociones psíquicas vehementes aprovechan para el fin que se pretende sin la gracia de Dios.

El sacramento de la Eucaristía, recibido en las debidas condiciones, ayudará para "conservar en aumento de gracia", esto es para acrecentar la gracia ya adquirida, sea como un matiz medicinal, "para que no caya en pecado", o sencillamente elevante [44].

Pero la prueba fehaciente de que Ignacio de Loyola, lejos de olvidar en sus Ejercicios las gracias y dones divinos, los considera como alma y nervio de toda vida espiritual y como secreto del éxito final de su método, es la insistencia con que manda pedirlos. Todo en los Ejercicios comienza por la petición de gracia: la oración preparatoria preside todas y cada una de las meditaciones o contemplaciones, los tres modos de orar [240, 244, 246, 248, 251, 258] los exámenes particular [25] y general [43). La cantidad no es decisiva en las cosas del espíritu, pero entre hombres, que no son sólo espíritu, puede ser un índice significativo. Pues bien, por este solo capítulo, se nos manda taxativamente pedir la gracia de Dios unas 150 veces. Valoremos ya la calidad de tan reiterada recomendación ignaciana.

La oración preparatoria, que no se omite jamás, se hace siempre al principio, antes de todos los preludios, antes de que las potencias entren en el trabajo de su propia función, como si San Ignacio quisiera darnos a entender, que, sin el auxilio inicial del brazo divino, las industrias humanas resultan ineficaces. No consiste la oración preparatoria en una simple purificación de intención. Es una aplicación, repetida insistentemente, del *principio y fundamento* (28). Supone en el ejercitante la disposición de la annotación quinta, de generosidad total; pero, consciente el santo de que entre los buenos deseos y las obras media inmenso trecho, manda tender siempre el mismo puente para salvar la distancia: la súplica ferviente de la ayuda de Dios. Es más, él, amplísimo en conceder adaptaciones circunstanciales cuando se trata de otros preámbulos, no permite nunca que se cambie la fórmula de la oración preparatoria: "ante todas contemplaciones o meditaciones... sin mudarse" [49, 55, 62, 204, 258, etc.]. La razón de esta prescripción radica en que la esencia de toda oración preparatoria, según San Ignacio, es la petición de gracia y de gracias determinadas y específicas. Así parece probarlo el hecho de que no señale fórmula concreta en los tres modos de orar; y, sin embargo, en todos se mande pedir gracia y ayuda [240, 258, etc.]. La calidad diferencial de la gracia solicitada viene dada por la palabra "puramente", expresión de aquel "unice et magis" con que Roothaan traduce la

(28) Véase Sierp W., «Hochschule der Gottesliebe», I, p. 171. Warendorf, 1940.

cláusula final del *Principio y Fundamento*. Ahora bien, si el *Principio y Fundamento*, en la mente del santo, es lo que dicen las palabras—y es demasiado claro que lo es—queda probado que el medio principal, insustituíble según San Ignacio, para conseguir el fruto de los EE, es el favor y ayuda divinos.

No se contenta el Santo con recomendar la solicitación de esta gracia que pudiéramos llamar general. Cada Ejercicio cuenta, además, con un preámbulo, la llamada petición, destinado a solicitar una gracia particular, que se identifica precisamente con el fruto particular que se pretende sacar de dicho ejercicio. Como la oración preparatoria, jamás se omite (29). En cambio, la gracia solicitada es variadísima. Corre desde la vergüenza y confusión por los propios pecados [48], hasta el desprendimiento total de sí mismo, equivalente práctico del amor purísimo de Cristo Rey (30).

Sabido es que el fruto global de los ejercicios ignacianos lo da el engranaje sistemático y vital de los frutos parciales resultantes de cada hora de ejercicio bien hecho. Por otra parte, el Santo exige que se pida fervorosamente a Dios, en la petición previa, todos y cada uno de esos frutos concretos y determinados, que para él son gracias de Dios. Otra prueba más de que, en su mente, es Dios quien obra paso a paso, jornada a jornada, no sólo de una manera general, la santificación de las almas.

Se manda pedir la gracia divina en los coloquios. El coloquio, concebido bajo amplísimo esquema, ocupa gran parte de las meditaciones, y las corona todas sin excepción. La primera ocupación de ese diálogo de amigo a amigo, o de siervo a Señor, es la petición de gracias, de "alguna" gracia, dice el Santo [54]. "Alguna", indeterminación buscada, para no coartar el vuelo del alma y su intimidad con Dios; generalización que ha de concretar el mismo ejercitante, "según que en sí sintiere" [109], según la acción de Dios en él y su propia correspondencia. Indeterminación que excluye toda rigidez y que supone un riquísimo obrar de Dios por medio de múltiples gracias y dones, que recibirá un alma en diversos estados [199]. "Alguna" gracia, de ordinario en relación con la específica del ejercicio determinado, ya solicitada en la petición [109]. Tras el trabajo de las diversas potencias, hecho por supuesto con la gracia de Dios, hay que insistir, al fin, en el mismo medio insustituíble para conseguir "lo que quiero y deseo" [91], la oración; prueba clara de que no está en mano del hombre el alcanzarlo. La recomendación de coloquios de parecido cariz, en que se insiste ante el Señor en busca de aquello por lo que el alma se afana es insistente en los Ejercicios [54, 61, 62, 109, 113, 198. 225, 243, 257].

Para San Ignacio de Loyola, como para la teología católica, el concepto de gracia o don de Dios es múltiple y polivalente. No se han de buscar en sus Ejercicios, que no son un tratado teórico, las divisiones sistematizadas, obra de la reflexión teológica postridentina. Tampoco se encuentra en el Doctor de la Gracia, San Agustín, ni en San Pablo y San Juan; y es claro que ellos

---

(29) Por este nuevo capítulo se pide la gracia de Dios otras 150 veces en los EE, y precisamente se pide como gracia aquello tras lo que se va, lo que se busca con el esfuerzo y las prescripciones minuciosas.

(30) Roothaan, *Opera Spiritualia* II. Romae, 1936, p. 42.

nos suministran lasfuentes inexhaustas y definitivas sobre la gracia de Dios. Porque, ¿quién podrá limitar o encuadrar en marcos convencionales la fuerza arrolladora vital de un Dios que inmediata, o mediatamente por sus ángeles, se comunica en los Ejercicios, como nunca, a su criatura? Para Ignacio de Loyola es gracia de Dios el simple hecho de acordarse saludablemente de los pecados [43] y aun de las faltas y defectos particulares [25] y con mayor razón el verse libre de ellos (31). Gracia de Dios es la ayuda proveniente de los sacramentos que fortifica contra el pecado, y don de Dios es el aumento de la misma gracia que proviene de idéntica fuente [44]. Hay conocimientos que son gracias de Dios y como tales han de pedirse: así, el de los propios pecados [63], el de los beneficios recibidos [233], el mismo de Jesucristo, Nuestro Señor [104]. Y toda esa gama de sentimientos profundos que acaban por transformar las disposiciones del alma, gracias son y como tales se piden: dolor, confusión, vergüenza, pena, lágrimas, tormento [98]. La devoción, el amor, las internas noticias, las consolaciones divinas y sus inspiraciones [213], la paz interior, el gozo espiritual, la esperanza, la fe, la elevación de mente, miembros todos de la consolación—palabras precisas de San Ignacio en el Directorio autógrafo—son dones del Espíritu Santo (32).

Repárese en la interioridad saludable (en sentido teológico) de esas fórmulas ignacianas que parecen trasunto de las empleadas por S. Pedro (33). Nos hallamos en un terreno eminentemente teologal, en el polo opuesto de todo vomos en un terreno eminentemente teologal, en el polo opuesto de todo voluntarismo. Muchas de las gracias solicitadas por San Ignacio, las más importantes y decisivas para el fin de los Ejercicios, se sitúan en ese fondo último óntico del alma, más allá de todo psicologismo. Esas gracias son las menos asequibles, si cabe hablar así, al esfuerzo natural, aun cuando ese esfuerzo sea originado e impelido por los más ardientes y sinceros deseos. Por eso, habrá que solicitarlas en coloquios repetidos y solemnes a la Madre, al Hijo, y al Padre [63]. Por ejemplo, las de conocer, sentir, aborrecer, y lo que es más, sentir conocimiento y aborrecimiento de algo tan poco natural, tan del orden sobrenatural como "mis pecados", fórmula atrevidísima de corte existencial, que nos revela lo dinámica, concreta, indivisible, humana y teológica que es la concepción ignaciana de las relaciones del hombre para con Dios.

El hecho de *escuchar* (no sólo de oír) la voz divina es gracia del mismo Señor [91]; y la disposición pronta y diligente para cumplir su voluntad, ley suprema de toda santidad, [91] entre los dones divinos debe contarse. Obsérvese que la actitud incondicional del alma para agradar a Dios coincide prácticamente con el estado subsecuente a la extirpación de las afecciones desordenadas. Se trata solamente de un doble aspecto de la misma realidad. Si,

---

(31) «El 2.º pedir gracia para conoscer los pecados y lanzallos» [43].

(32) La segunda, que es de consolación y desolación debe declarar mucho qué cosa es la consolación yendo por todos sus miembros: paz interior gaudium spirituale, esperanza, fe, amor, lágrimas y elevación de mente, *que todos son dones del Espíritu Santo*. Monumenta Ign., series II, vol. II, Directoria, 1955, p. 72. Y débese declarar bien qué cosa sea consolación, que es tanto como alegría espiritual, amor, esperanza de las cosas de arriba, lágrimas y todo movimiento interior que deja el ánima en el Señor nuestro consolada. O. c., p. 76.

(33) Gal. *5*, 22, 23.

pues, se ruega a Dios instantemente el beneficio de escuchar su voz, de cumplir su voluntad, por el mismo hecho se conceptúa como gracia divina la extirpación de todas y cada una de las afecciones desordenadas. La lucha contra ellas no es pábulo de voluntarismo de ninguna laya. Abundan las pruebas explícitas.

"Lo que quiero y deseo", fórmula que expresa en cada momento determinado, el objeto de las aspiraciones concretas del ejercitante, objetivo al que se ordenan los esfuerzos propios y a veces las penitencias corporales [87], ese blanco concreto de la actividad del alma, se confunde frecuentemente con la petición del ejercicio [48, 91, 104, etc.]. Luego S. Ignacio lo considera como un don que el Autor de todos los dones ha de conceder. Así, gracia o don de Dios es la solución de una duda atormentadora [87], la contrición de los pecados propios, la máxima identificación con Cristo doloroso o triunfante [87].

Y—lo que más prueba—ese heróico estado de alma exigido por los puntos claves de los Ejercicios en las personas de plena disposición [18], que viene a equivaler al sacrificio total del hombre, a la inmolación de lo más suyo: su yo, su honra, su estima, al sacrificio de la afección más interior, más connaturalizada con el hombre caído, el orgullo, sea cual sea la forma bajo la que se presente, ese estado heróico del alma, se pide a Dios como una gracia ya desde el principio [16], y, consciente San Ignacio de que el hombre solo, aun con la mejor disposición y capacidad natural, es absolutamente impotente para hacer conquista alguna "saludable"—y menos ésa—la manda solicitar de la manera más ferviente, repetida y solemne (34).

Finalmente, la santidad misma, unión con Dios, según la definición de Santo Tomás, es decir, síntesis y compendio de todas las gracias, que consiste prácticamente en la mayor configuración posible con Cristo, se pide sin cesar a lo largo de los Ejercicios como una gracia (35), con las modalidades de participación con Cristo doliente y glorioso en la tercera y cuarta semanas [203, 221], o sea, abiertas las puertas del alma para recibir las comunicaciones divinas propias de la vía unitiva, camino de la unión transformante [231, 234].

Concebidos los dones y gracias de Dios con esta amplitud y agilidad—ésa es, sin género de duda, la concepción ignaciana—se puede afirmar categóricamente que los Ejercicios no son sino una escuela práctica para aprender a "tratar" (valga la palabra) las gracias divinas, una escuela de santificación.

El deseo de poseer a Dios de una u otra forma es connatural al hombre. Elevado al orden sobrenatural, ese deseo pasa a ser pura gracia divina, que anhela continuamente otras, y que no se sacia con menos que el mismo Dios (36). Desde los primeros estadios de la conversión Dios atrae al hombre hacia sí por medio de diversas gracias y dones; y el alma cristiana, acuciada por los toques divinos, hambrea siempre nuevos favores, y hasta llega a sentir verdadera necesidad de su Dios, única plenitud saciativa de sus ansias.

---

(34) [147, 156, 157, 159, 168, 199] y durante toda la tercera semana.
(35) Tal es la petición de toda la segunda semana.
(36) Cfr «Dictionnaire de Spiritualité», Fascicules XX-XXI, 1955, 930 ss.

Las divinas llamadas no siempre se presentan al alma en total claridad. En ocasiones habrá que discernir la acción de Dios de la de otros factores de turbio origen: el demonio, la naturaleza, el propio yo. Se requiere, pues, esmerada atención al trabajo de Dios en el alma. Finalmente, las gracias divinas provienen de un Ser personal y se dirigen a una persona. Se origina, por consiguiente, la correspondencia, la docilidad o fidelidad a los dones de Dios. Así se explica por qué todo el negocio de la santidad y santificación se resume esquemáticamente en los tres estadios de deseo, atención y docilidad a las gracias. Pues bien, los Ejercicios de San Ignacio vienen a ser una propedéutica maravillosa que enseña prácticamente al ejercitante la manera de explotar con rendimiento máximo esas tres fases, que los maestros eminentes distinguen al explicar la acción de Dios en el alma humana.

Si, como dijimos, consideramos el proceso de los Ejercicios como un despliegue siempre creciente de generosidad a partir de la disposición exigida por la anotación quinta, vemos que los deseos iniciales se van concretando y vitalizando en las aspiraciones del alma propias de cada semana y ejercicio. El ejercitante, fiel al método, vive transido de óptimos deseos, encarnación de su disposición de servicio total conseguida en las primeras jornadas. Nadie se molesta penosamente por conseguir lo que ya posee, o lo que está seguro de obtener sin gran trabajo. Y hemos visto que el ejercitante se afana incansable, con oraciones, penitencias y otras industrias por alcanzar las gracias que forman el anhelo íntimo de su alma. Cada ejercicio va dirigido a asegurar para el hombre un fruto concreto, y la serie de frutos obtenidos dan el resultado global. El ejercitante no hace sino desear favores y dones de Dios.

A escuchar la voz de Dios, a atender a sus llamadas se dedican expresamente 150 ratos clara y terminantemente, ya que los exámenes de la oración son un estudio y reflexión sobre los fenómenos recientemente registrados, en orden a depurar los dones de Dios de posibles impurezas. Así se los tratará más dignamente en adelante. Al mismo fin se ordena la función examinadora que va implicada en las meditaciones y contemplaciones y, desde luego, la propia de los exámenes general y particular.

Pero los documentos ignacianos más valiosos para deslindar de adherencias el divino laboreo del alma son las llamadas reglas de discreción de espíritus, inspiradas normas de dirección espiritual, que poseen la rara virtud de juntar a la universalidad, característica de toda ley, la ductilidad que permite aplicarlas a cada caso particular. Bien podrían titularse: "reglas para distinguir las gracias y dones divinos verdaderosv de los aparentes". Es verdad que su recto uso exige manos diestras y experimentadas; pero a nadie debe extrañar que la complicada naturaleza humana, engarce de espíritu y materia, desequilibrada por la primera caída, ofrezca resistencia, al intentar acoplarse al Dios Trino y Uno, que se le comunica. Dios desborda por esencia a la criatura. La desproporción es radical. Las leyes que regulen el contacto mutuo no pueden ser mecánicas y simplistas. La sencillez aparente es, a veces, una máscara de la ineptitud. Por lo demás, las reglas de discreción de espíritus rigen a director y dirigido desde la primera hora de los Ejercicios hasta la última. Su importancia es capital. Otro documento primordial para "atender" a las gracias y dones divinos.

Fidelidad. El campo del deseo es limitado. Se pueden desear cosas posibles e imposibles, accesibles e inaccesibles a la voluntad humana. Se puede prestar atención a toda clase de fenómenos: físicos y psíquicos, conscientes e inconscientes. Nadie puede ser fiel a una cosa. La fidelidad hace su aparición con el mundo de las personas. Las relaciones entre las cosas son formulables en leyes de carácter matemático y tienen un límite de saturación. Las relaciones entre las personas, no: cabe siempre un grado mayor de correspondencia.

Fidelidad a las gracias. Porque las gracias y dones divinos, que como hemos visto, circulan, vivificándolo, por el organismo de los Ejercicios no son "cosas". No son entes estáticos que se traten por medio de leyes normativas como cuerpos químicos en el laboratorio. Las gracias y dones divinos, según San Ignacio, van cargadas, si se admite la expresión, de personalismo: vienen de *otro:* rebosan inteligibilidad y amor; piden acepción y correspondencia. Ese "otro" es, en último y en primer término, nada menos que Dios. Es el mismo Dios, quien desde el principio elige, requiere y trabaja al alma del ejercitante. Cuando éste se recluye en la soledad, lejos del bullicio del mundo y "de toda solicitud terrena... por servir y alabar a Dios nuestro Señor" [20], el Dador de todo bien le aguarda ya en la nueva "cámera" para recompensar este sacrificio, "que no poco meresce delante su divina majestad" [20]. El diálogo, el intercambio mutuo, ha comenzado. Las manos divinas rebosan dádivas. Una cosa exigen: disposición para recibirlas. A mayor separación del mundo, más cercanía a Dios. Y es curioso que, para Ignacio de Loyola, el acercamiento a Dios equivalga practicamente a mejor disposición "para recibir gracias y dones de la su divina y summa bondad" [20] (37). Tan atrayente se presenta el Dios ignaciano en el umbral de los Ejercicios.

La divina solicitud por preparar el alma para recibir sus favores, no va a disminuir un instante durante las treinta jornadas. Pero tampoco se impondrá violentamente. Dios de paz como es, el resultado va a ser función de la correspondencia del ejercitante. Por eso, se ha dicho acertadamente que el Dios de Ignacio en los puntos centrales de sus ejercicios no es el Dios agustiniano de la "requies" para el "cor inquietum", ni el Dios tomista de la "visio beatifica" para el "appetitus naturalis" y "supernaturalis visionis", sino el Dios que, en su incomprensible libertad, elige, y desciende al elegido para invitarle, a fuerza de inquietud y de tensión, a sus imprevisibles designios (38). El mismo Dios, generoso y magnánimo, de los días de la conversión que ya entonces impulsaba el corazón noble de Ignacio "no tanto a satisfacer por sus pecados, cuanto a *agradarle y aplacerle*" (39); el mismo Dios ignaciano que,

---

(37) «Del cual apartamiento se siguen tres provechos principales, entre otros muchos; el primero es que en apartarse hombre de muchos amigos y conoscidos, y asimismo de muchos negocios no bien ordenados, por servir y alabar a Dios nuestro Señor, no poco meresce delante su divina majestad; el segundo... usa de sus potencias naturales más libremente, para buscar con diligencia lo que tanto desea; el tercero cuanto más nuestra ánima se halla sola y apartada, se hace más apta para se acercar y llegar a su Criador y Señor; y cuanto más así se allega, más se dispone para rescibir gracias y dones de la su divina y summa bondad» [20].

(38) Balthasar, *Exerzitien und Theologie,* Orientierung Núm. 23-24, p. 230.

(39) «Y en este punto le acaeció una cosa que será bueno escribirse, para que se

en los albores de su vida de perfección "le trataba de la misma manera que trata un maestro de escuela a un niño, enseñándole"; "el que le había dado la firme voluntad para servirle" (40); ése es el Dios que va escondido en las múltiples gracias que anegan el alma durante los ejercicios. El obra por medio de ellas. El Director debe, en cierto modo, desaparecer [2] (41). Y las normas, avisos, notas y preámbulos, y la disección del tiempo, tan minucioso y exagerado como todo ello pueda parecer, va subordinado a un solo fin: a facilitar la comunicación del mismo Criador y Señor a la su ánima devota. Esa comunicación personal, de tú a tú, ese intercambio de dones, [231] lo juzgaba aquel escribano, austero en elogios, por "más conveniente y mucho mejor" [15]. Nunca tal vez expresó Ignacio de Loyola más nítidamente su concepción de las relaciones de Dios y la criatura, la quintaesencia de su espiritualidad, como cuando escribió en sus *Constituciones*: "Y, generalmente, cuanto más uno se ligare con Dios Nuestro Señor y más liberal se mostrare con la su divina Majestad, tanto le hallará más liberal consigo, y él será más dispuesto para rescibir *in dies* mayores gracias y dones espirituales" (42). He ahí una de las mejores fórmulas sintéticas de toda la economía divina actual en sus comunicaciones al género humano. Las gracias se dan en cadena; y la sabia y generosa correspondencia a una prepara para recibir otras nuevas. (43). Rigidez, militarismo, frialdad ignacianas, que hacen pensar en los amantes que se obsequian con lo que tienen o pueden [231] y que no se detienen hasta la mutua entrega de sí mismos, total dentro de lo posible! [234].

Pero, a la vez, sin espejismos deslumbrantes [230]. El amor es inexorablemente exigente. Ha de pasar, desde luego, por el tamiz de las obras para ser auténtico [231]. Pero no es eso todo, ni siquiera lo más. El amor de intercambio, que para Ignacio a veces parece sinónimo de gracia [234], no es distinto del amor-elección del amor-indiferencia, del amor que informa todo el proceso de las cuatro semanas. Los trabajos realizados en ellas, aun cuando no existiera una contemplación expresa para alcanzarlo, se resumían bien en esa sola palabra: amor. Amor y gracias, repetimos, dinámicas y polivalentes, polarizables en las mil direcciones que ofrezca la correspondencia circunstancial y el temperamento de cada alma. Cada una de esas gracias y dones, impregnadas de amor divino, es una especie de elección en pequeño, que encierra en su tanto la carga de la gran elección con todas sus reglas y preámbulos, y que, bien acogidas, obran en el alma, según testimonio del mismo San Ignacio en carta a San Francisco de Borja, lo que el Señor quiere obrar en ella..., y afinan las facultades espirituales, mediante la humildad y caridad para sentir y conocer "hasta las cogitaciones mucho menudas y otras delgadas que

---

entienda cómo nuestro Señor se había con esa ánima, que aun estaba ciega, aunque con grandes deseos de servirle en todo lo que conociese; y así determinaba de hacer grandes penitencias no teniendo ya tanto ojo a satisfacer por sus pecados, sino a agradar y aplacer a Dios.» *Autobiografía*, cap. II, n. 14; Iparraguirre, *Obras completas de S. Ignacio*, BAC. Madrid, 1952, p. 39.

(40) *Autobiografía* II, 27, BAC, 1952, p. 47.

(41) MHSJ, *Directoria* II, (1955), p. 95.

(42) *Constituciones*, parte III, cap. 1, n. 22.

(43) «Ut demum, gratiam acceptam in alterutrum administrantes, ad novam accipiendam a Patre luminum vos praeparetis.» MHSJ, «Epp. Ign.» I, 659-660.

impiden y desayudan, aunque sean al parecer de poco o casi ningún momento, siendo tanto tenues en sí" (44). Amor, gracias y dones cargados de esa misteriosa tensión, típica de la pura generosidad, insatisfacción siempre sedienta, que pide algo más, el manjar más sabroso al divino paladar, precisamente porque el alma puede negárselo, sin que se rompa la amistad. No es otra la generosidad que Ignacio pide a las personas de plena capacidad en las cuatro semanas y casi en todos los Ejercicios de ellas. Amor, gracias y dones que piden la totalidad de cuanto el ser libre pueda entregar a Dios, plenitud ignaciana que explotará todos los medios legítimos en todos los órdenes para corresponder lo menos indignamente (45). Amor, gracias y dones, portadores de la misma vida divina que el Dios, Criador y Redentor, ofrece al hombre elevado al mundo sobrenatural, a quien se muestra como meta límite, siempre orientadora y siempre inaccesible, la perfección del Padre celestial. Dios ofrece libérrimamente la participación de su vida trinitaria; el hombre libre debe corresponder. Los dos polos sobre que gira la existencia humana en este tiempo y este espacio, que Ignacio de Loyola, por medio de sus Ejercicios y espiritualidad, traduce en la vida íntima de la Iglesia militante con el vigor, humanismo y plenitud que le caracterizan.

---

(44) MHSJ, «Epp. Ign.» I, 340.
(45) Véase, por ejemplo, «Epp. Ignat.» I, 446; MHSJ. «M. Ig., Fontes narrativi» I, 663-664, etc.

EL AMOR DIVINO EN LOS EJERCICIOS

por

NADAL COLL, S. I.

EL AMOR DIVINO EN LOS EJERCICIOS

(Esquema)

Tres maneras distintas de espiritualidad: espiritualidad de temor, espiritualidad de justicia o de religión, espiritualidad de amor o de caridad.

Blanco a que apuntan los Ejercicios Espirituales de San Ignacio.

Una dificultad contra la espiritualidad de amor, tomada del Principio y Fundamento.

Primera semana:

Doble purificación.

La contrición de corazón en la purificación activa.

Sentido del "temor" en esta primera etapa de los Ejercicios.

Segunda semana:

La respuesta al amor concebido en la semana anterior.

Dos series de meditaciones y su fin inmediato.

Una purificación del amor más perfecta.

Ejercicios que preparan inmediatamente la elección y amor divino.

Las tres maneras de humildad como piedra de toque para contrastar el amor del último fin.

El amor en la elección y la reforma de la vida.

Tercera semana:

Ulterior purificación y ordenamiento del amor. Destrucción completa y absoluta del egoísmo.

Contemplación para alcanzar amor:

Cuatro efectos ascensionales unitivos de la gracia en el alma.

Palabras de Pío XI al Cardenal Dubois.

EL AMOR DIVINO EN LOS EJERCICIOS

Dios nuestro Señor se puede ofrecer a la intención del hombre según tres aspectos:

1) Como premiador de buenos y castigador de malos; 2) como Criador, Señor y Gobernador del hombre, sobre el cual tiene por justicia absoluto derecho al homenaje, al servicio, a la obediencia; 3) como bueno en sí y amable con amor de benevolencia y de amistad, como término y objeto de la unión del hombre con el mismo Dios.

Podrán darse, por consiguiente, tres maneras distintas de espiritualidad:

1) Aquella en que predomine la consideración de Dios como premiador de buenos y castigador de malos, y se podrá denominar *espiritualidad de temor;* porque en ella el motivo predominante o más frecuente de la intención, de buscar a Dios como último fin, y de poner medios para hallarle, será el temor de incurrir en el castigo o de perder el premio.

2) Aquella en que de una manera más frecuente o predominante se busca a Dios por la obligación de justicia, en que el hombre está, de rendir homenaje de alabanza, de reverencia, de honor, de servicio, de obediencia. Esta se habrá de llamar *espiritualidad de deber, de justicia,* o mejor, usando la palabra que en la teología es técnica, *espiritualidad de religión.*

3) Aquella en que el alma busca a Dios por su bondad misma, para unirse con El ya en este mundo por la unión de amor y esto de una manera, no ya virtual y suficiente, sino en forma predominante y frecuente: Será la espiritualidad de amor o de caridad.

Con tal que el alma esté ordenada a Dios por la caridad habitual y que ésta a su debido tiempo se actúe en actos de amor de Dios y del prójimo, las tres maneras de espiritualidad son legítimas y suficientes" (1).

En todo sistema espiritual se ha de cumplir el precepto de la caridad, pero el precepto de la caridad es afirmativo, no negativo, obliga *semper, non pro semper,* siempre, pero no para todos los momentos. Por esto se comprende cómo pueden darse sistemas de espíritu con una menor frecuencia e influencia de los actos y motivos de amor (2).

* * *

San Ignacio nos indica el blanco a donde apuntan sus Ejercicios Espirituales en el título que sigue a lo que pudiéramos llamar el prólogo de su libro, formado por las veinte anotaciones:

"Ejercicios espirituales para vencer a sí mismo y ordenar su vida sin determinarse por afección alguna que desordenada sea" [21].

Qué cosa entienda el Santo por vencer a sí mismo nos lo dice en la décima adición: "que la sensualidad obedezca a la razón y todas partes inferiores estén subyectas a las inferiores" [87], lo cual se alcanza al "quitar de sí todas las afecciones desordenadas" [1].

Qué cosa sea para Ignacio, ordenar la vida, nos lo indica suficientemente en la primera anotación: "buscar y hallar la voluntad divina en la disposición de su vida" [1]. Cuando se ha dispuesto *toda* la vida según el divino querer, la vida está ordenada.

Pero en este ordenamiento no debe el ejercitante "determinarse por afección, [amor], alguna que desordenada sea" [21], luego el "quitar de sí todas afecciones desordenadas" [1], requiere además de un trabajo negativo, que

---

(1) R. P. Ramón Orlandis, S. I.: «De la elección y de la intención previa a ella». «Manresa», 1935, Abril, pág. 109.

(2) Orlandis: Ibid. 108.

indican estas mismas palabras, una labor positiva de ordenación del amor. Luego parece podemos afirmar que los Ejercicios pretenden ordenar el amor en el ejercitante.

* * *

Una dificultad tomada del Principio y Fundamento. Del Principio y Fundamento, nota el R. P. Ramón Orlandis, S. I., se quiso formar un argumento para probar que los Ejercicios no tienden a llevar al ejercitante a la vida de amor, al poner el fin del hombre en alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor, y mediante esto salvar su ánima [23], ya que el fin último del hombre es unirse a Dios por el amor de amistad, y según todos los teólogos, en cuanto es dado alcanzarlo en este mundo, el último fin se alcanza *por los actos de las virtudes teologales,* y el alabar, hacer reverencia y servir a Dios, o son siempre actos de la virtud de la religión, o, por lo menos, pueden serlo, y la religión no es virtud teológica, sino moral.

Más: Esta manera defectuosa de enunciar el fin del hombre no puede menos de tener consecuencias perniciosas para la formación del espíritu en lo que a su espíritu se refiere y de su intención. Porque al intimársele el amor, como una deuda que hay que satisfacer, como un homenaje y servicio debido estrictamente a Dios, Creador y Señor, el espíritu no podrá menos de encogerse, el amor no será libre, dilatado, consolador; y la intención resultante no alcanzará aquel grado de elevación y amplitud a que llegaría, si se formara en la contemplación serena y luminosa del amor divino y de la divina misericordia.

A esto se responde, como nota el esclarecido autor, que "por ningún título se nos puede negar *la continencia meramente virtual o de consecuencia* del concepto de amor divino en la fórmula ignaciana.

Esta consecuencia es innegable: El Principio y Fundamento, en virtud de consecuencias lógicas irrefutables, exige la vida de amor de Dios, la exige como un deber, no de los llamados legales, ... sino como un deber de congruencia, de conveniencia, de decoro, exige la vida de amor de Dios con la misma fuerza lógica con que exige que el ejercitante solamente desee y elija lo que más le conduzca para el fin para que es criado. Porque esto equivale a decir, que ha de desear aquello donde se halla y se dé a Dios la mayor alabanza, la mayor reverencia, el mayor servicio, y es cierto que donde se tributa a Dios mayor alabanza, mayor servicio es en la vida de amor.

Esto supuesto:

1) La Fórmula del Principio y Fundamento, puesto el lugar donde se la propone, no puede ser justamente tachada de inexactitud. Con razón se podría reprender a un autor, que en un tratado de teología, donde se tratara de precisar y aquilatar la esencia del fin último del hombre, no hiciera mención explícita del amor de amistad y de la caridad para con Dios, pero no así en un libro de índole eminentemente práctica y en pasaje determinado del mismo, en que puede haber razones especiales que aconsejen el silencio.

Aun en libros de teología, sin escrúpulo de reprensión se afirma a las veces sencillamente que el hombre es creado para glorificar a Dios, etc., sin especificar, ni aquilatar la manera que Dios exige del hombre. Todas las fórmulas

parecidas a la del Principio y Fundamento: por ejemplo, el hombre es creado para dar gloria a Dios, para hacer la voluntad de Dios, para cumplir la ley de Dios, son verdaderas y no reprensibles, porque aunque en ellas no se mencione formalmente el amor, contienen virtualmente la voluntad y el precepto de Dios sobre el mismo.

2) Lo segundo, podría ser acertado si los Ejercicios se terminaran en el Principio y Fundamento o si todos ellos no fueran sino un desarrollo lógico de dicha consideración. Pero la realidad es muy distinta. Haga el objetante los Ejercicios completos de San Ignacio con piedad y buena fe, y se convencerá de lo contrario. Verá que el Santo le conduce a la cumbre de la montaña del amor, no por imperios e intimaciones de la razón, sino por el caldeamiento del espíritu producido por la devota y continuada contemplación. Tendremos ocasión de subrayarlo en este modesto estudio.

Cuando éste toque a su fin, esperamos se llegue al convencimiento de que la omisión de la mención explícita del amor en la fórmula del Principio y Fundamento es efecto de plan preconcebido. Si no andamos muy errados, el plan de San Ignacio se conforma a la idea que tenía formada de la perfección del amor: "Sobre todo se ha de estimar el mucho servir a Dios por puro amor" [370]; "El amor se ha de poner más en las obras que en las palabras" [230]. Quiere, sí, San Ignacio que el amor sea vehemente y dilatado, no encogido y apretado, pero lo quiere también sólido y bien fundado; cumplidor de los deberes para con Dios; no divagando fuera del carril, sino encauzado y ordenado, atento siempre a la voluntad divina. Por esto, antes de conducir al ejercitante por los dilatados campos del amor, de la caridad, le hace poner la mirada en los deberes para con Dios, en los deberes que le intima la virtud de la religión y sus peculiares preceptos" (3).

* * *

El amor y su purificación en la primera semana: Sabido es que los maestros de la vida espiritual distinguen una doble purificación del alma: activa y pasiva, y que elemento importantísimo y fundamental en la purificación activa es la contrición de corazón.

Ahora bien, el primer paso que da San Ignacio se contiene en el segundo preámbulo del primer ejercicio: "Demandar vergüenza y confusión de mí mismo, viendo cuántos han sido dañados por un solo pecado mortal, y cuántas veces yo merecía ser condenado para siempre por mis tantos pecados" [48].

Por la solución de un enigma que surge en el alma del ejercitante desemboca en la contrición. He ahí el enigma: ¿Cómo no estoy yo en el infierno habiendo pecado tantas veces gravemente? La solución del mismo está en el coloquio del mismo primer ejercicio: "Imaginando a Cristo nuestro Señor delante y puesto en cruz hacer un coloquio, como de Criador es venido a hacerse hombre, y de vida eterna a muerte temporal y así a morir por mis pecados. Otro tanto mirando a mí mismo, lo que he hecho por Cristo, lo que hago por

(3) Orlandis: Ibid. 114-119.

Cristo, lo que debo hacer por Cristo; y así viéndole tal y así colgado en la cruz, discurrir por lo que se ofreciere" [53].

Contrición purificante que desea San Ignacio sea tan perfecta, que llegue hasta las lágrimas nacidas del amor: "pedir crecido y intenso dolor y lágrimas de mis pecados" [55]. Y es tan intenso el amor, que le parece poca cosa al ejercitante, para resarcir a su Señor de tantos ultrajes, el infierno del condenado por un solo pecado mortal del Primer ejercicio y se admira de que no se hayan creado "nuevos infiernos para siempre penar en ellos" [60], y concluye con un coloquio en el que habla a su Señor de la misericordia amorosísima que ha usado con él [61].

Contrición purificante que va no sólo hasta el interno conocimiento de los pecados propios y a su consiguiente aborrecimiento [63], sino hasta arrancar de cuajo las raíces más hondas: el desorden de las operaciones, todo cuanto desordenado hay en su vida, y las cosas mundanas y vanas [63].

Pero San Ignacio conoce muy bien el corazón humano y quiere dar a su discípulo una reserva que le mantenga en la fidelidad a Dios, si alguna vez en su alma se entibiase el amor que debe a su Señor. Tal es el fin de la meditación del infierno o quinto ejercicio: "demandar lo que quiero. Será aquí pedir interno sentimiento de la pena que padecen los dañados, para que, si del amor del Señor eterno me olvidare por mis faltas, a lo menos el temor de las penas me ayude para no venir en pecado" [65]. De estas palabras fácilmente se colige cuál ha de ser, según el Santo Padre, el impulso ordinario de la vida espiritual dentro y fuera de los Ejercicios: el amor de Dios.

"De esta manera de proceder, no es causa el poco aprecio que San Ignacio hiciera del temor. Claramente dice lo contrario en la Regla 18 para sentir con la Iglesia: "Dado que sobre todo se ha de estimar el mucho servir a Dios nuestro Señor por puro amor, debemos mucho alabar el temor de la su divina majestad; porque no solamente el temor filial es cosa pía y santísima, mas el temor servil, donde otra cosa mejor o más útil el hombre no alcance, ayuda mucho para salir del pecado mortal; y, salido, fácilmente viene al temor filial, que es todo acepto y grato a Dios nuestro Señor, por estar en uno con el amor divino" [370].

Pero a pesar del aprecio en que tiene el temor, aun servil, de Dios, S. Ignacio en los Ejercicios, ya desde los comienzos, lo suple con otros sentimientos más nobles y menos egocéntricos como son los de confusión y vergüenza por la multitud y gravedad de los pecados cometidos y por haber ofendido a aquel Rey de quien ha recibido muchas mercedes y muchos dones" [74] (4).

Y aun en el mismo coloquio del quinto ejercicio hace brotar el amor: "y con esto darle gracias, porque no me ha dejado caer en ninguna destas [categorías de almas que están en el infierno], acabando mi vida. Asimismo [darle gracias de] cómo hasta agora siempre ha tenido de mí tanta piedad y misericordia" [71].

* * *

(4) Orlandis: Ibid. 112-113.

Segunda semana: La purificación del amor iniciada en la primera semana, y que se continuará, como veremos, en todo lo que resta de los Ejercicios, ha hecho concebir al ejercitante un intenso amor a Jesucristo. Cuando el ejercitante siente la necesidad de pagar por amor la deuda contraída con el Amor, es cuando San Ignacio le presenta a Jesucristo en la plenitud de su misión apostólica dirigida a plantar en las almas el reino de la santidad: "Ver con la vista imaginativa, sinagogas, villas y castillos por donde Cristo nuestro Señor predicaba" [91]; a Jesucristo que le llama para que le siga plantando este reino de la santidad en su propia alma, luchando contra los enemigos de la santidad, que son "su propia sensualidad, y ... su amor carnal y mundano" [97]. El ejercitante a quien Jesucristo ha cogido no sólo por su juicio y razón, sino también por el corazón, no puede menos de hacer la oblación "de mayor estima y mayor momento" [97], que es una explosión del amor: "Eterno Señor de todas las cosas, yo hago mi oblación, con vuestro favor y ayuda, delante vuestra infinita bondad, y delante vuestra Madre gloriosa y de todos los santos y santas de la corte celestial, que yo quiero y deseo y es mi determinación deliberada, sólo que sea vuestro mayor servicio y alabanza, de imitaros en pasar todas injurias y todo vituperio y toda pobreza, así actual como espiritual, queriéndome vuestra santísima majestad elegir y recibir en tal vida y estado" [98].

En esta segunda semana podemos distinguir dos series de ejercicios: las contemplaciones de la vida de Cristo y las meditaciones que preparan la elección o reforma de vida. El fin principal de las contemplaciones de la vida de Jesús viene indicado en la petición o tercer preámbulo de las mismas, que ha de ser siempre idéntico. Hélo aquí con la acertada glosa del R. P. José Calveras, S. I.: "Demandar lo que quiero. Será aquí demandar conocimiento interno [internamente sentido y gustado] del Señor que por mí se ha hecho hombre [del mismo Señor, notando su exterior y penetrando su interior, y teniendo siempre presente que se ha hecho hombre por mí], para que más le ame y le siga [para que como efecto de tal conocimiento, le ame más que hasta aquí y le siga en la lucha contra el amor sensual, carnal y mundano]" [104] (5).

Del conocimiento internamente sentido y gustado se sigue el amor; y cuando este amor es verdadero, exige el seguimiento. Donde es de notar, cómo en estas contemplaciones, y lo mismo ocurre en las de la tercera y cuarta semana, San Ignacio se vale discreta y sobriamente de los motivos de interés espiritual, como es el propio aprovechamiento. "Y así... al indicar los puntos de la meditación, prescribe al ejercitante que procure sacar de ello algún provecho; pero este provecho del ejercitante o es el conocimiento de Cristo y su amor, o bien habrá de ir subordinado y ordenado a tal conocimiento y amor, por ser éste el fruto principal y substancial de la contemplación" (6).

Por estas contemplaciones llega San Ignacio a una purificación del amor más perfecta que la realizada en la primera semana: Precisamente por el amor más intenso y creciente a Jesucristo, corrige en el ejercitante un error en que fácilmente se encontrará: el de mirar como un mal la pobreza, las inju-

---

(5) R. P. José Calveras, S. I.: «**Ejercicios Espirituales, Directorio y Documentos**», n. 104.

(6) Orlandis: **Ibid.** 113.

rias y los vituperios. El amor a Jesús que le arrastra a seguirle de cerca le lleva a amar todo lo que ve en Jesús, que se abrazó con algo que en el camino de la santidad, por lo mismo, no puede ser un mal, sino un gran bien.

Los ejercicios que preparan al ejercitante inmediatamente para la elección o reforma de vida, son: las banderas, los binarios y las tres maneras de humildad. Si no ha prendido en el alma fuertemente el amor a Cristo no se pronunciarán con sinceridad los coloquios de las dos banderas; ni como indica el Santo Padre en la nota de los binarios, al sentir afecto a las riquezas o repugnancia contra la pobreza actual, para extinguir el tal afecto desordenado, se pedirá en los coloquios, aunque sea contra la carne, que el Señor le elija en pobreza actual, y que él lo quiere, pide y suplica, sólo que sea servicio y alabanza de la su divina bondad [157]; ni mucho menos se entenderá la doctrina de perfección altísima encerrada en la tercera manera de humildad [167], haciendo los coloquios de los binarios, pidiendo que el Señor le quiera elegir para esta tercera, mayor y mejor humildad [168].

Pero hay una ascensión especial en el amor en las tres maneras de humildad, que quiere el Santo Padre considere y advierta el que se ejercita por todo un día, antes de entrar en las elecciones para enamorarse de la vera doctrina de Cristo nuestro Señor [164].

En esta coñsideración "el ejercitante, dice con profundidad y justeza el R. P. Ramón Orlandis, S. I., debe reflexionar sobre la preparación de ánimo en que se halla para la elección, sobre el grado de adhesión al fin último en que le han puesto los Ejercicios, o lo que es lo mismo, sobre la perfección de eficacia de su *intención del último fin.*

Denominamos perfección de eficacia al tratar de la perfección de la intención del último fin, aquel vigor de la misma que impone a la voluntad electiva la elección de aquellos medios más conducentes para el mismo.

La intención del último fin ha de *ser eficaz en lo necesario,* es decir, incompatible con aquello que es incompatible con el último fin: el pecado mortal y la deliberación de cometerlo [165].

La intención del último fin ha de ser *pura.* Empañaría la pureza de la intención el afecto a lo que sea pecado venial [166]. Debe excluirse toda intención que no sea referible al último fin.

La intención del último fin ha de ser *fervorosa y en absoluto predominante,* incompatible con toda afección, que se tenga a un objeto, referible al último fin, y por tanto de si no pecaminoso, si no honesto, pero incompatible con otro objeto que se ofrece como más conducente al mismo fin último. En esta subordinación y ordenamiento de las afecciones y deseos particulares a la intención del último fin consiste la indiferencia, efecto de una sujeción perfecta de la voluntad y de todo el hombre al último fin, que hace que el motivo de elegir un objeto sobre otro no sea nunca su atractivo particular, sino su mayor conducencia al fin último [166].

La intención del último fin conviene que encierre *un amor fervoroso a Jesucristo.* Podrá darse un caso en que la indiferencia no sea suficiente para la elección. Es el caso en que por ninguno de los extremos elegibles se vea razón preponderante de mayor gloria de Dios. ¿Cuál será entonces el motivo de la elección? "La tercera es humildad perfectísima, es a saber, cuando incluyendo

la primera y la segunda, siendo igual alabanza y gloria de la su divina majestad, por imitar y parescer más actualmente a Christo nuestro Señor, quiero y elijo más pobreza con Christo pobre que riqueza, opprobios con Christo lleno dellos que honores, y desear más ser estimado por vano y loco por Christo que fué primero tenido por tal, que por sabio y prudente en este mundo" [167].

Esta disposición de espíritu supone un amor sumamente fervoroso y desinteresado a Cristo, pues la razón de querer amar a Cristo de manera tan perfecta, no es sino aquel conocimiento y amor de Cristo, que en las meditaciones hace pedir y procurar San Ignacio.

Por consiguiente, el tercer grado de humildad supone un amor sumamente perfecto y acendrado en la disposición habitual del que así se siente impulsado a elegir" (7).

Con esta purificación en el amor está preparado el ejercitante para una sana y buena elección.

Si la elección se lleva a cabo por el segundo tiempo, tal vez por desgracia muy olvidado, "cuando se toma asaz claridad y cognoscimiento, por experiencia de consolaciones y desolaciones, y por experiencia de discreción de varios espíritus" [176], ya se ve cuán gran entrada tendrá en ella el amor. Basta citar la tercera regla de las primeras de discreción, donde San Ignacio nos dice lo que es consolación espiritual, para convencernos de ello: "La tercera de consolación espiritual. Llamo consolación, cuando en el ánima se causa alguna moción interior, con la cual viene la ánima a inflamarse en amor de su Criador y Señor, y consecuénter cuando ninguna cosa criada sobre la haz de la tierra, puede amar en sí, sino en el Criador de todas ellas. Asimismo cuando lanza lágrimas motivas a amor de su Señor, agora sea por el dolor de sus pecados, o de la pasión de Cristo nuestro Señor, o de otras cosas derechamente ordenadas en su servicio y alabanza. Finalmente llamo consolación, todo aumento de esperanza, fee y caridad; y toda leticia interna que llama y atrae a las cosas celestiales y a la propia salud de su ánima, quietándola y pacificándola en su Criador y Señor" [316].

Si empero la elección se realiza en el tercer tiempo, es necesario que aquel amor que me mueve y hace elegir la tal cosa, descienda de arriba, del amor de Dios, de forma que el que elige sienta primero en sí, que aquel amor más o menos, que tiene a la cosa que elige, es sólo por su Criador y Señor" [184] (8).

Finalmente, las palabras que cierran el párrafo orientador "para enmendar y reformar la propia vida y estado" [189] y toda esta segunda semana, nunca se ponderarán lo bastante y contienen la más perfecta conculcación de todo egoísmo: "Porque piense cada uno, que *tanto* se aprovechará en todas cosas espirituales, *cuanto* saliere de su propio amor, querer y interese" [189]. Y como

---

(7) Orlandis: Ibid. 120-126.

(8) La misma rectitud indica nuestro Santo Padre en la primera regla que se debe guardar «en el ministerio de distribuir limosnas» [337]: «La primera, si yo hago la distribución a parientes o amigos, o a personas a quien estoy aficionado, tendré cuatro cosas que mirar, de las cuales se ha hablado en parte en la materia de elección. La primera es, que aquel amor, que me mueve y me hace dar la limosna, descienda de arriba del amor de Dios nuestro Señor; de forma que sienta primero en mí, que el amor más o menos, que tengo a las tales personas, es por Dios, y que en la causa porque más las amo reluzca Dios» [338].

comenta aguda y acertadamente el R. P. Calveras: "*Amor propio desordenado*... opuesto al amor de Dios, cuando el peso de nuestro afecto descansa en nosotros mismos, complaciéndonos en nuestra excelencia o cualidades, como si a nosotros las debiéramos y no a Dios; en el *propio querer*, contrario al querer de Dios, cuando la voluntad benévola que nos tenemos no es por Dios ni para Dios, sino por nosotros y para nosotros, poniendo el término de nuestras aspiraciones en la consecución de los bienes y gloria de este mundo o del amor de las criaturas, únicos que naturalmente conocemos y palpamos; en el *propio interés*, por fin, contrapuesto al interés de Dios, cuando nos preocupamos de las criaturas, sólo por lo que pueden aportar a nuestro engrandecimiento o a nuestra felicidad, buscados fuera de Dios, no en cuanto conducen al divino servicio" (9).

Esta realidad sólo la lleva al cabo un alma en la que haya prendido muy fuertemente el divino amor. El amor propio, la voluntad propia y proterva y el interés egoísta, no se dejan sino por un amor más fuerte que es el amor de Dios.

* * *

Tercera semana: En esta tercera etapa de sus Ejercicios San Ignacio purifica más el amor, arrancando de raíz un error en que puede estar el ejercitante: el de mirar como un mal el sufrimiento y el dolor, cuando es medio que por grandes atajos conduce a la perfección. Este error se corrige contemplando la Pasión, o lo que Jesucristo sufre y padece, y alcanzando lo que quiere el Santo Padre logre su ejercitante y que indica en las peticiones:

"El tercero demandar lo que quiero. Será aquí dolor, sentimiento y confusión, porque por mis pecados va el Señor a la Pasión" [193].

Es el amor que a su Señor concibió el ejercitante en la primera y segunda semana, que se siente herido al considerar que por *sus pecados* va el Señor a la Pasión y que por lo tanto él, pecador, es quien ha de sufrir y padecer [197], participación en los dolores y sufrimientos de Cristo. De aquí que, en la petición de la segunda contemplación, que es la propia de todas las contemplaciones de esta tercera semana, pida:

lo que es "propio de demandar en la pasión, dolor con Cristo doloroso, quebranto con Cristo quebrantado, lágrimas, pena interna de tanta pena que Cristo pasó por mí" [203].

Donde hago notar, que creo que el santo autor de los Ejercicios no quiere que se pida sentir dolor, quebranto, pena y derramar lágrimas, sino sentir algo, cuanto más mejor con la divina gracia, *de aquel dolor* que sintió Cristo, *de aquel quebranto* por que pasó Cristo. Y el sentir y participar en los dolores y quebrantos de Cristo ha de ser precisamente la causa de las lágrimas y de la pena interna, que le rompa el corazón herido por el amor del Señor.

Por semejante manera a como en el segundo preámbulo del quinto ejercicio de la primera semana pedía el ejercitante, sentir lo que siente el condenado en el infierno [65]; así ha de pedir ahora, gracia evidentemente mucho más sublime y por demás unitiva, sentir las penas que sintió Jesús y participar en ellas.

---

(9) Calveras: O. c., n. 189.

A alcanzar estos frutos han de ir encaminadas las penitencias externas: "para buscar y hallar alguna gracia o don que la persona quiere y desea, ansi como si desea... llorar mucho sobre... las penas y dolores que Cristo nuestro Señor pasaba en su pasión" [87].

El camino para tan grandes gracias es la sacratísima Humanidad: "considerar lo que Cristo nuestro Señor padece en la humanidad, o quiere padecer, según el paso que se contempla; y... esforzarme a doler, tristar y llorar" [195]. Pero hay que llegar hasta la divinidad, cuyo anonadamiento inflama en amor: "considerar cómo la divinidad se esconde, es a saber, cómo podría destruir a sus enemigos y no lo hace, y cómo deja padecer la sacratísima humanidad tan crudelísimamente" [196].

* * *

Cuarta semana: Pero cabe todavía una purificación más perfecta del amor. A entristecerse con el que está triste y sentir como propias sus penas y dolerse de ellas más que si fueran propias, llegan bastantes, pero a gozarse en los triunfos de la persona amada y alegrarse de ellos más que de sus propios triunfos, no es cosa fácil llegar. Esta comparación puede ayudar para entender en alguna manera la fineza del amor a que levanta San Ignacio al que se ejercita en esta cuarta semana.

"Demandar lo que quiero, y será aquí pedir gracia para me alegrar y gozar intensamente de tanta gloria y gozo de Cristo nuestro Señor" [221].

Alegrarse y gozarse intensamente de la gloria y gozo de Cristo, alegrarse y gozarse de esta gloria y gozo más que del propio gozo y la propia gloria y mirar como una participación de la gloria y gozo de Jesucristo las propias glorias y alegría, ni querer ya goces y glorias que no puedan reducirse a Cristo; es la destrucción completa y absoluta del egoísmo y el triunfo pleno del amor.

A lograr estas gracias inestimables se encaminan los puntos, sobre todo el cuarto y quinto, al "considerar, cómo la divinidad, que parecía esconderse en la pasión, parece y se muestra agora tan miraculosamente en la sanctísima resurrección, por los verdaderos y sanctísimos efectos della" [223], y al "mirar el oficio de consolar, que Cristo nuestro Señor trae, y comparando cómo unos amigos suelen consolar a otros" [224].

* * *

Contemplación para alcanzar amor [230]: "Los Ejercicios todos se completan y coronan con la sublime contemplación para alcanzar amor, en cuyos cuatro puntos, preñados de sentido, se contiene como en cifra todo lo que del amor divino han sabido enseñar los más altos contemplativos" (10).

La declaración sumaria de esta gran contemplación, con que ponemos fin a nuestro trabajo es fruto de una conversación con un profundo conocedor del librito de nuestro Santo Padre.

---

(10) Orlandis: Ibid 119.

Esta contemplación marca el plano en el que Ignacio, después de haber ido purificando el amor de su ejercitante, le coloca al terminar los Ejercicios. Que "pueda *en todo* amar y servir a su divina majestad" [233].

En la contemplación para alcanzar amor, presenta San Ignacio cuatro efectos de la gracia santificante en el alma, cada uno más unitivo que el anterior, según sea la relación bajo la cual el alma se dirige y refiere a Dios.

En el punto primero [234], mira a Dios como Señor del alma, y la gracia realiza la justicia para con Dios.

En el segundo punto [235], mira a Dios como Amigo del alma, y la gracia realiza la divina amistad.

En el tercer punto [236], mira a Dios como Padre del alma, y la gracia realiza la filiación divina.

En el último punto [237], mira a Dios como Esposo del alma, y la gracia realiza el esponsalicio, la unión.

En el punto primero es el Señor, que da al alma: "traer a la memoria los *beneficios* recibidos... ponderando con mucho afecto... cuánto [el Señor] *me ha dado*..., considerando con mucha razón y justicia, lo que yo debo de mi parte *ofrecer y dar* a la su divina majestad, es a saber, todas mis cosas y a mi mismo con ellas, así como quien ofrece, afectándose mucho: Tomad, Señor..." [234].

En el punto segundo, decíamos que mira a Dios como Amigo del alma. Lo propio de la amistad es buscar la presencia: "El segundo, mirar cómo Dios *habita* en las criaturas, en los elementos..., y así en mí dándome ser, animando, sensando, y haciéndome entender: asímismo haciendo templo de mí, seyendo criado a la similitud y imagen de su divina majestad" [235]. Si Dios busca la presencia, el ejercitante debe buscar y andar en la presencia de Dios y se realizará la amistad divina.

En el tercer punto, mira a Dios como Padre del alma. Lo propio del padre es trabajar por la familia: "El tercero, considerar cómo Dios *trabaja y labora por mí* en todas cosas criadas sobre la haz de la tierra" [236]. Si Dios se ha tan paternalmente, ¿cuál ha de ser la correspondencia del ejercitante sino filial?

En el cuarto y último punto, mira a Dios como Esposo del alma. Lo propio de la esposa buena y fiel es el que tenga continuamente presente el pensamiento del esposo, que piense cuál será la alegría y contento que podrá darle cuando vuelva, y si lo pierde, por la separación de la muerte, todo lo del hogar le habla de él, se lo recuerda, lo ve en todas las cosas: "El cuarto, mirar cómo *todos los bienes y dones descienden de arriba*, así como la mi medida potencia, de la suma y infinita de arriba, y así justicia, bondad, piedad, misericordia, etc., así como del sol descienden los rayos, de la fuente las aguas, etc." [237]. Es el alma que en todo ve a Dios, todo le habla de Dios, todo la eleva a Dios. Es el esponsalicio, la unión.

Creemos poder decir con la mística Doctora, que esto es hacer buen fundamento para, si quiere el Señor levantarnos a grandes cosas, que halle en nosotros aparejo hallándonos cerca de sí (11).

* * *

(11) S. Teresa: «Camino de Perfección», c. 29, 8.

Quien nos haya ido siguiendo en nuestro camino, creemos habrá llegado a la convicción de la justeza del título de la presente ponencia y habrá logrado una idea de la altura espiritual a que conduce San Ignacio a su discípulo: a las cimas del amor por una purificación del amor cada vez más perfecta.

Cuando entró el ejercitante en la escuela de S. Ignacio, era tierra y pecado porque esto era lo que amaba. Cuando sale de los Ejercicios no ama sino a Dios, sólo a Dios y en Dios ama todas las cosas. Es que ha realizado un ordenamiento perfecto de su vida, precisamente porque ha logrado ordenar el amor.

Conclusión de nuestra modesta aportación a esta Semana de Ejercicios, sean las palabras que el Sumo Pontífice Pío XI, a quien podríamos llamar el Papa de los Ejercicios, dirigía al Emmo. Cardenal Dubois, Arzobispo de París, con ocasión de la semana de Ejercicios de Versalles celebrada en Abril de 1929: "Los Ejercicios de San Ignacio han contribuído con muy particular eficacia a la ascensión espiritual de las almas, a las cuales han guiado a las cumbres de la santidad y del amor divino por el camino de la abnegación y de la victoria sobre las pasiones, sin exponerlas a las ilusiones sutiles del orgullo."

JESUCRISTO EN LA PRIMERA SEMAMA DE EJERCICIOS

por

JESUS SOLANO S. I.

JESUCRISTO EN LA PRIMERA SEMANA DE EJERCICIOS

San Ignacio tiene el mérito de haber unido históricamente las dos grandes corrientes de espiritualidad que existían en su tiempo, una más ascética cuyo representante sería Casiano, y otra más del Cristo evangélico representada por San Bernardo y más aún por San Francisco de Asís (1). Jesús es el centro de la ascética de San Ignacio, y en el seguimiento de Jesús está encerrada para nosotros la voluntad de Dios (2).

Estas afirmaciones del ilustre profesor de historia eclesiástica, P. Böminghaus, S. I., pueden servir de introducción y orientación a nuestro estudio, el cual, a su vez, confirmará hasta qué punto es cristocéntrica aun aquella semana de los ejercicios, que parecería limitarse a la consideración de los pecados y de las postrimerías.

De las otras tres semanas nos dice expresamente San Ignacio que están centradas en Jesucristo: "la 2.ª es la vida de Cristo nuestro Señor hasta el día de ramos, inclusive; la 3.ª la pasión de Cristo nuestro Señor; la 4.ª la resurrección y ascensión" [4].

Por eso es tan significativo para comprender cómo estaba San Ignacio empapado de Jesucristo, el examinar cómo está simplemente llena de Jesús la misma primera semana, cuyo resumen lo daba el santo en la frase: "es la consideración y contemplación de los pecados" [4].

Dividimos nuestro trabajo en dos partes: *puesto material* de Cristo en la primera semana, y su *sentido* en el engranaje de esta primera semana y en el conjunto de los ejercicios.

I. *Puesto material de Cristo*

a) Lo *explícito*. Comenzamos por algo que no es propiamente primera semana sino todavía más elemental y de mucha menor elevación espiritual según el pensamiento ignaciano. Nos referimos a los *ejercicios leves* de que habla San Ignacio en la anotación 18 [18] que no llegan siquiera a la categoría de ejercicios de primera semana.

Como tales ejercicios leves enumera el santo el examen particular y el general, el modo de orar sobre los mandamientos, sobre los pecados mortales, sobre

(1) Cf. E. Böminghaus, S. I., *Die Aszese der Ignatianischen Exerzitien. Ihr Sinn und Wert im Lichte heutiger Fragen und Bedürfnisse* [Exerzitien-Bibliothek, t 5] (Freiburgi. Br. 1927) 17.

(2) Cf. *o. c.*, 27

los cinco sentidos y sobre las obras de misericordia [18]. La nota del modo de orar sobre los sentidos corporales dice: "Quien quiere imitar en el uso de sus sentidos a Cristo nuestro Señor..." [248]; y a renglón seguido añade que "quien quisiere imitar en el uso de los sentidos a nuestra Señora... se encomiende a ella, para que le alcance gracia de su Hijo y Señor..." [248].

Juzgamos de importancia decisiva esta nota. Tratando de gente ruda y de quienes sólo desean instruirse y "llegar hasta cierto grado de contentar a su ánima", refiriéndose a aquellos a los que no se les han de proponer "otros algunos ejercicios, que están fuera de la primera semana" [18], no sólo supone San Ignacio que se les ha de hablar de Jesucristo en los ejercicios, sino que se les ha de presentar a Jesucristo o a la Virgen como modelos que imitar, y esto aun en un detalle como el del uso de los sentidos. Así aparece Jesucristo como ideal del cristiano desde los primeros pasos de la vida espiritual.

Además de este primer modo de orar, en el cual hemos hallado la nota que acabamos de analizar, propone San Ignacio en los ejercicios otros dos modos de orar [249-260]. Por el mero hecho de decir el santo que "especialmente" se ha de proponer el primer modo a aquellos ejercitantes que no llegan a hacer ni la primra semana (3), es razonable deducir que *también* se les ha de enseñar los otros o al menos alguno de los otros dos modos. En realidad, consta que en los tales ejercicios ínfimos dados por San Ignacio en Alcalá propuso él mismo el tercer modo de orar (4).

Por lo que hace a nuestro propósito, en el segundo y tercero modo de orar se proponen como materia, además del Padre nuestro, cuatro plegarias en las que o tiene la parte principal N. S. Jesucristo o al menos aparece él también: Credo, Anima Christi, Ave María, Salve Regina [253, 258].

Lo que ciertamente encarga San Ignacio aun a los ejercitantes más rudimentarios es el que comulguen de quince en quince días y mejor de ocho en ocho [18], lo cual lleva consigo el tratar del Santísimo Sacramento en estos ejercicios leves.

Vengamos ya a la primera semana del libro de los ejercicios. Esta contiene inmediatamente después del "principio y fundamento", la parte relativa a los exámenes. En el "examen general de conciencia para limpiarse y para mejor se confesar" [32], anota el santo las "comendaciones de superiores, así como bulas de cruzadas y otras indulgencias, como por paces, confesando y *tomando el Santísimo Sacramento*", y dice que "no poco se peca... en ser causa o en hacer contra tan pías... comendaciones..." [42].

Otro apartado se refiere directamente a la "Confesión general con la comunión"; y el tercero de los provechos que se señala a la confesión general es "que estando más bien confesado y dispuesto, se halla más apto y más aparejado para recibir el Santísimo Sacramento, cuya recepción no solamente ayuda para que no caiga en pecado, más aun para conservar en aumento de gracia" [44].

Aquí puede tener su lugar la observación que hace San Ignacio con respecto a los ejercitantes que están más libres de ocupaciones y desean aprovechar todo

---

(3) *Constituciones*, p. 7 c. 4 [649]: MHSI, s. 3 v. 2 pg. 600; I. Iparraguirre, S. I., *Obras Completas de San Ignacio de Loyola:* B. A. C. (Madrid, 1952) 518.

(4) MHSI, *Scripta de S. Ignatio* I, 613.

lo posible, para lo cual se retiran a practicar en mayor recogimiento los ejercicios. Como objetivo inmediato del apartamiento de amigos y conocidos señala el santo "que en su mano sea ir cada día a Misa" [20]. Esto vale para las cuatro semanas, y es un dato de la *piedad eucarística* que quería San Ignacio formase parte del ambiente de ejercicios en el ejercitante ideal.

En el "primer ejercicio" o "meditación con las tres potencias sobre el 1.º, 2.º y 3.º pecado" [45], para declarar la composición de lugar, explica San Ignacio como más sencilla la composición de lugar que es propia de "la contemplación o meditación visible", y pone como ejemplo "contemplar a Cristo nuestro Señor" [47].

Algo parecido hace San Ignacio al explicar en este mismo primer ejercicio la petición, refiriéndose como ejemplo a "demandar gozo con Cristo gozoso", cuando "la contemplación es de resurrección", y cuando "es de pasión, demandar pena, lágrimas y tormento con Cristo atormentado" [48].

La segunda de las adiciones se refiere a cómo al despertar se ha de "advertir luego a lo que voy a contemplar". El ejemplo que propone el santo para condensar el sentido del primer ejercicio de los tres pecados es, "así como si un caballero se hallase delante de su rey y de toda su corte, avergonzado y confundido en haberle mucho ofendido, de quien primero recibió muchos dones y muchas mercedes" [74]. Es casi inevitable pensar aquí en la aplicación del ejemplo a Cristo, que aparece en el evangelio y en la tradición cristiana como rey, y a quien bajo este título presentará luego San Ignacio. Con esto comprendemos que en aquella "vergüenza y confusión de mí mismo" [48] se siente el ejercitante pecador *ante Cristo*.

Respecto al "segundo ejercicio" o "meditación de los pecados" [55], ya no es sólo que aparece Jesucristo sugerido por el ejemplo que propone San Ignacio, sino que expresamente y en primer plano es presentado el "sumo juez eterno", delante del cual "haciéndome pecador grande y encadenado", "voy atado como en cadenas a parecer" [74].

En la primera nota de la adición décima, se propone como ejemplo de gracias o dones que el ejercitante puede desear alcanzar con la penitencia "llorar mucho... sobre las penas y dolores que Cristo nuestro Señor pasaba en su pasión" [87].

Las reglas de discernimiento de espíritus que "son más propias para la primera semana" [313], definen la consolación relacionándola con Cristo: "Asimismo cuando lanza lágrimas motivas a amor de su Señor, ahora sea por el dolor de sus pecados, o de la pasión de Cristo nuestro Señor, o de otras cosas derechamente ordenadas en su servicio y alabanza" [316].

Hemos dejado para destacarlos más cuatro textos sumamente importantes y absolutamente explícitos.

El primero es el coloquio del primer ejercicio: "Imaginando a Cristo nuestro Señor delante y puesto en cruz... cómo de Criador es venido a hacerse hombre... Otro tanto... lo que he hecho por Cristo..." [53].

El segundo es el de los coloquios en la "repetición del primero y segundo ejercicio" [62]. El primer coloquio se dirige inmediatamente "a Nuestra Señora, para que me alcance gracia de su Hijo y Señor" [63]. El segundo habla

con el "Hijo, para que me alcance del Padre, y con esto el Anima Christi" [63]. En el cuarto ejercicio que "es resumiendo", se han de hacer "los mismos tres coloquios" [64].

El tercer texto es el del segundo punto de la "meditación del infierno" [65]: "El segundo, oír... blasfemias contra Cristo nuestro Señor" [67].

El cuarto texto es el del coloquio de esta meditación del infierno: "Haciendo un coloquio a Cristo nuestro Señor..., y con esto darle gracias... Asimismo, cómo hasta ahora siempre ha tenido de mí tanta piedad y misericordia [71].

Conclusión. Además de las recomendaciones de la santa misa y de la comunión frecuente y digna, además de las varias alusiones a Cristo para declarar asuntos propios de la primera semana, es propuesto Cristo como modelo en el uso de los sentidos corporales, y a El se dirigen inmediata o mediatamente varias oraciones del ejercitante aun en los ejercicios ínfimos.

Pero lo que es más, en el sentido mismo del primer ejercicio está insinuado Cristo, y se termina directamente todo el ejercicio con el coloquio a Cristo crucificado. El resumen del segundo ejercicio está centrado en Cristo, Juez eterno. La repetición del primero y segundo ejercicio lleva consigo los tres coloquios, uno de ellos directamente dirigido a Cristo, y en los otros dos está presente también Jesucristo o como fin (en el primer coloquio a Nuestra Señora) o como término de correlación (en el tercero al *Padre).*

El cuarto ejercicio, que resume el tercero, entraña los mismos coloquios.

El quinto ejercicio, en uno de sus puntos, piensa en Cristo y se termina con el coloquio a Cristo nuestro Señor.

Por consiguiente, no es sólo que Cristo esté presente en la primera semana como incidentalmente, sino que *todos* los ejercicios de esta semana ponen *expresamente* a Cristo ante los ojos del ejercitante. Más adelante estudiaremos qué importancia le conceden en todo el engranaje de la primera semana.

b) Lo *implícito.* La aparición de Cristo con tan decisivo y casi exclusivo relieve en los coloquios hace sospechar que en el cuerpo mismo de la meditación estaba ya él presente. Si así fuera, la unidad y la consecuencia serían mucho más perfectas y obvias.

Por de pronto esto tiene lugar en la meditación del infierno, donde no deja de sorprender el que San Ignacio no considere expresamente las blasfemias contra Dios sino las que son "contra Cristo nuestro Señor" [67]. En el *Diario espiritual* se refiere al nombre de *Dios* en un lugar perfectamente paralelo (5).

En el primer ejercicio pondera el ejercitante en el tercer punto "la gravedad y malicia del pecado contra su Criador y Señor" [52]. Unas líneas más adelante presenta San Ignacio a "Cristo nuestro *Señor*... cómo de *Criador* es venido a hacerse hombre" [53]. No es, pues, sino atenernos a la letra de San Ignacio decir que el santo *piensa en Jesucristo* al hablar de que el pecado tiene tanta gravedad y malicia por ser ofensa del "Criador y Señor". Al menos, hay que admitir en que bajo el título de "Criador y Señor" pensaba San Ignacio *también* en Jesucristo, aunque quizás pensara *a la vez* en las otras Personas de la Santísima Trinidad.

(5) *Diario espiritual* n. 25 [bis]: MHSI, s. 3 v. 1 pg. 120; IPARRAGUIRRE, *o. c.*, 311.

La fuerza de este pasaje resalta más comparándolo con nuestro modo de hablar actual. Si se nos preguntara si Cristo de Creador ha venido a hacerse hombre, responderíamos que propiamente no es Cristo sino el Verbo quien ha venido de Creador a hacerse hombre, y a llamarse, hecho hombre, Jesucristo. San Ignacio con tal vigor capta la unidad de persona divina en Cristo que no sólo atribuye a Cristo el ser Creador, lo cual es perfectamente exacto por la "comunicación de idiomas", ya que la persona de Cristo no es otra sino la segunda de la Santísima Trinidad, sino que al Verbo mismo *antes de la encarnación* lo llama Cristo.

Un caso muy semejante nos ofrece San Pablo: "Tened en vosotros estos sentimientos, los mismos que en *Cristo Jesús*, el cual, subsistiendo en la forma de Dios... se anonadó a sí mismo, tomando forma de esclavo, hecho a semejanza de los hombres"... (6). Por una trasposición muy inteligible, supuesta la estricta unidad personal de Cristo, en vez de hablar San Pablo del *Verbo* que se anonadó al hacerse hombre, mantiene en todo el párrafo el mismo sujeto: Cristo Jesús.

Y este es el modo de expresarse de varios símbolos, comenzando por el símbolo apostólico en su forma oriental (7), a través del símbolo niceno (8), del niceno-constantinopolitano (9), del de Epifanio (10). En todos ellos *Jesucristo* aparece como sujeto de varios predicados, entre ellos el de que *se encarnó*. Es indudable el sentido: Jesucristo, en cuanto es el Verbo de Dios, tomó carne.

Otro pasaje hay en los ejercicios que bastante a las claras designa a Cristo bajo la denominación de "Criador y Señor". La tercera regla de discreción de espíritus, más propia para la primera semana [cf. 313], habla de "inflamarse en amor de su Criador y Señor" [316], y a continuación dice: "Asimismo cuando lanza lágrimas motivas a amor de su Señor." No sólo es *corriente* en San Ignacio el apelativo "nuestro Señor", aplicado a Cristo, sino que en el mismo párrafo concreta el santo el motivo u objeto de esas lágrimas: "ahora sea por el dolor de sus pecados o de la pasión de *Cristo nuestro Señor*". Parece muy razonable, por tanto, que aquel "Señor" de la frase citada se refiere a Jesucristo, y por lo tanto también aquel "Criador".

No es pequeña confirmación la célebre carta de San Ignacio a Sor Teresa Rajadell del 18 de junio de 1536, en la cual trata el santo esta misma materia de discreción de espíritus, y llegando a la "consolación interior" la define: "que echa toda turbación y *trae a todo amor del Señor*" (11). (Recordemos la frase de los ejercicios "inflamarse en amor de su Criador y Señor" [316].) En pocas ocasiones creo que habrá un contexto en el que tan detenidamente haya insistido San Ignacio en designar por Señor a Cristo como en los párrafos que preceden en la carta a Sor Teresa (12).

(6) Phil. 2, 5-7.
(7) H. Denzinger-C. Rahner, S. I., *Enchiridion Symbolorum*... [30] (Friburgi Br.—Barcinone, 1955) 9.
(8) *Ibid.*, 54.
(9) *Ibid.*, 86.
(10) *Ibid.*, 13.
(11) MHSI, s. 1 v. 1 pg. 104; Iparraguirre, *o. c.*, 662.
(12) Véase MHSI, s. 1 v. 1 pg. 102-103; Iparraguirre, *o. c.*, 660-661.

Existe en los ejercicios otro texto, donde sin rebozos es indicado Cristo bajo el apelativo de "Criador". La nota séptima de la cuarta semana trata de cómo se ha de ayudar el alma "para se gozar en su *Criador y Redentor*" [229]. Sólo Jesucristo es el Redentor, y así es cierto que piensa aquí en Cristo San Ignacio al hablar de "Criador".

Los escritos de San Ignacio, por lo demás, nos suministran tantos datos acerca del término "Criador y Señor" aplicado precisamente a Cristo, que, como probamos en otro trabajo (13), "son muy numerosos e indudables los pasajes en los que tal expresión se refiere a Jesucristo, y... entre los textos cuyo sentido exacto nos es dado precisar, esta aplicación a Cristo es *incomparablemente la más frecuente...*"

En el mismo tercer punto del primer ejercicio, donde hemos encontrado el apelativo "Criador y Señor", añadía San Ignacio paralelamente: "cómo en el pecar y hacer contra la bondad infinita" [52]. También esta designación se diría cristológica, si reparamos en la fórmula de oblación que redacta San Ignacio para la contemplación del reino de Cristo: "Eterno Señor de todas las cosas, yo hago mi oblación con vuestro favor y ayuda, *delante vuestra infinita bondad* y delante vuestra Madre gloriosa..." [98]. Si todo el contexto no obligara a ver en el "Eterno Señor" a Jesucristo, la frase: "delante vuestra Madre gloriosa" desvanecería todas las dudas.

Séanos permitido remitir también aquí al trabajo citado de Estudios Eclesiásticos, en el que aducimos otras pruebas del sentido cristológico—no exclusivamente—de "Bondad infinita".

El segundo ejercicio acaba "con un coloquio de misericordia, razonando y *dando gracias a Dios nuestro Señor porque me ha dado vida hasta ahora*" [61]. Pero resulta que el coloquio del quinto ejercicio que se dirige directamente "*a Cristo nuestro Señor*", dice: "y con esto *darle gracias*, porque no ha dejado caer en ninguna de éstas, *acabando mi vida*. Asimismo cómo *hasta ahora* siempre ha tenido de mí tanta piedad" [71].

El quinto ejercicio en la petición había mencionado como objetivo de este ejercicio: "para que si del amor del *Señor eterno* me olvidare..." [65]. Esta expresión "Señor eterno", se podría tomar como referida a Jesucristo, ya que en el mismo ejercicio habla en seguida de: "oír... blasfemias contra *Cristo nuestro Señor*" [67], y todo el coloquio se dirige expresa y largamente a "*Cristo nuestro Señor*" [71]. Pero es que, además, la entera calificación "Señor eterno" va referida a Cristo en el ofrecimiento poco ha referido del reino de Cristo: "*Eterno Señor* de todas las cosas... delante vuestra Madre gloriosa..." [98].

El caso, sin embargo, no es tan sencillo, ya que al final del tercer ejercicio de la primera semana, es decir, en la misma hoja del autógrafo aunque en página distinta, vemos este apelativo dirigido al Padre: "... otro tanto al Padre, para que el mismo *Señor eterno* me lo conceda" [63] (14). Lo del "Pater noster" con que termina el coloquio [61] no es decisivo. En el ejercicio

---

(13) *Jesucristo bajo las denominaciones divinas en San Ignacio:* «Estudios Eclesiásticos» 30 (1956) número de julio-setiembre.

(14) Cf. MHSI, s. 2 v. 1 pg. 290. 292. 294.

siguiente se reservará al eterno Padre dentro del marco de los tres coloquios [63, y véase 147]; pero fuera de ese marco, lo ordinario es que el coloquio acabe con un Pater noster, aunque la contemplación y el coloquio vayan dirigidos a Jesucristo [71. 109. 117 s. 126. 198. 225. 248].

Nada hemos dicho del "Principio y fundamento". En la brevedad de su texto no hallamos datos para decidir si aquel "El hombre es criado para alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor" [23], va orientado en el pensamiento ignaciano hacia Dios en cuanto tal o hacia Cristo. Lo que sí nos parece cierto es que San Ignacio no tiene aquí una concepción "filosófiica" que se dirigiría al Dios de la razón natural en contraposición del Dios de la fe (15). San Ignacio es un cristiano que escribe sus ejercicios para cristianos.

Es más; estamos convencidos de que no va en absoluto contra el pensar de San Ignacio quien entiende la frase citada en sentido cristológico. Hemos recordado lo frecuentemente que refiere el santo la creación a Jesucristo. En el primer ejercicio dirá de Cristo: "cómo de *Criador* es venido a hacerse hombre..." [53].

Añadamos que también es muy ignaciano el dar contenido directamente cristológico a la fórmula "la gloria *de Dios*", y hablar de la mayor gloria de Jesucristo y del *servicio* de Cristo (16). Y, de hecho, acabamos de ver hasta qué punto están dominados *todos* los ejercicios de la primera semana por el pensamiento de Jesucristo, y cómo aparece Jesucristo hasta en los ejercicios leves o ínfimos de que hemos hablado al principio.

Otra carta a Sor Teresa Rajadell muy breve, de octubre de 1547, termina con unas frases que pueden servir para aclarar por su paralelismo esta interpretación cristológica del principio y fundamento: "Sea bendito el que con su sangre y vida nos la adquirió eterna en la participación de su reino y gloria, y El dé gracia cómo la temporal disposición, buena o mala, de nuestros cuerpos, y todo lo demás, que *El en sus criaturas ha puesto*, siempre se emplee en su mayor *servicio, alabanza y gloria*" (17).

Conclusión. Respecto a lo cristológico que se halla *implícito* en la primera semana, lo más importante y lo mejor probado es el que San Ignacio ve a Cristo en el primer ejercicio como "Criador", y este hecho nos descubre un horizonte nuevo para penetrar la mentalidad tan cristocéntrica de San Ignacio aun en pasajes que a primera vista no hablan de Jesucristo. Otra consecuencia es convencernos más y más de que el santo escribe como cristiano que es y para cristianos, sin haber abstracción de su creencia cristiana para mantenerse en un plano de razón natural.

II. *Sentido* de Cristo en la primera semana.

Jesucristo es el Creador, ofendido por mis pecados tan gravemente [52 s.], es el "sumo juez eterno" ante quien parezco "atado como en cadenas", como "pecador grande" [74], es el rey delante del cual me hallo "avergonzado y confundido en haberle mucho ofendido" [74].

---

(15) Cf. J. M. Bover, S. I., *El principio y fundamento ¿por razón o por fe?:* «Manresa» 1 (1925) 321 326.

(16) Véase nuestro artículo de «Estudios Eclesiásticos» ya mencionado.

(17) MHSI, s. 3 v. 1 pg. 628; Iparraguirre, *o. c.*, 748.

Al mismo tiempo aparece Jesucristo como increíble *bienhechor* mío, que viene a morir por mis pecados [53]. El sentido de Cristo bienhechor se confirma en el coloquio del segundo ejercicio (implícitamente cristológico, conforme a lo que hemos explicado antes) y más aún en el coloquio del quinto ejercicio, en el cual damos gracias a Cristo porque no me ha dejado caer en el infierno acabando mi vida y porque "hasta ahora ha tenido de mí tanta piedad y misericordia" [71].

El compendio del primer ejercicio alude igualmente a la idea de bienhechor: "de quien primero recibió muchos dones y muchas mercedes" [74].

De semejante consideración brota el agradecimiento hacia Cristo, que tal vez no será aún amor de caridad perfecta, pero que es el amor propio del agradecimiento, y tal agradecimiento es mirado por la tradición cristiana como el "camino real" para llegar a la caridad (18).

Es muy significativo que en ese primer coloquio del pecador con Cristo crucificado anota San Ignacio: "El coloquio se hace propiamente hablando, así *como un amigo habla a otro* o un siervo a su señor" [54]. El que fué pecador y está arrepentido puede dirigirse a Jesucristo como a un amigo; pensemos en el amor de caridad perfecta que abrasaba en este coloquio al primer ejercitante de Manresa, que fué el mismo San Ignacio.

Un rasgo hay en el segundo punto de la meditación del infierno que supone y fortifica el amor a Jesucristo. Hemos recordado antes cómo San Ignacio propone "oír... llantos... blasfemias *contra Cristo nuestro Señor* y contra todos sus santos" [67]. Sólo para quien ama a Cristo tiene toda su fuerza esa indicación cristológica, la cual aumenta en el alma del ejercitante la necesidad de amar al Señor a quien tantísimo debe y que tan blasfemado es en el infierno. Espontáneamente brota aquí el sentimiento de amor reparador.

La *relación personal* y la *intimidad* con Jesucristo, tan estrechamente unidas con el aspecto que venimos exponiendo, aparecen muy acusadas en el coloquio del primer ejercicio. La forma misma es de intimidad, ya que es "hablar", y, además de otros rasgos allí apuntados, ese hablar puede hacerse "comunicando sus cosas" [54].

Jesucristo es presentado con la mayor viveza aun sensible para que brote el afecto directo y hondo. Lo ha de "imaginar delante" el que hace los ejercicios, le ha de "ver", y ver "puesto en cruz", "así colgado en la cruz" [53].

El Señor ha venido, según el coloquio dicho, "a morir por *mis* pecados" [53], con una relación absolutamente personal hacia mí. De ahí que brote en el ejercitante como única respuesta otra relación personalísima hacia El: "lo que he hecho *por Cristo*, lo que hago *por Cristo*, lo que debo hacer *por Cristo*" [53]. Hasta la repetición del nombre santo del Redentor está delantado el intenso afecto *personal*. En momento tan íntimo no señala San Ignacio materia concreta para el coloquio con Cristo: "discurrir por lo que se ofreciere" [53].

La intimidad con Jesucristo se robustece en los tres coloquios, principalmente en el segundo [63], por la confianza que supone y excita para con

(18) Cf B Beraza, S. I., *Tractatus de virtutibus infusis* (Bilbao, 1929) n. 1192.

el Hijo, como mediador ante el Padre, y por la plegaria tan íntima del "Anima Christi" [63].

El coloquio del quinto ejercicio es de particular eficacia. No sólo se endereza directamente a Jesucristo, sino que se detiene partiendo los condenados en tres grupos: antes del advenimiento de Cristo, durante su vida, después de su vida en este mundo [71]. Casi resultaría inoportuno este detalle en meditación tan fuerte como la del infierno sino fuera porque ante la mente de San Ignacio está aquel Jesús histórico que vivió en la tierra y que es el centro de todos los tiempos y de todas las generaciones humanas.

Añádase *la confianza* en Jesucristo, que tanto ha hecho por mí [53], y que, siendo el dueño de mi vida, no me ha dejado caer en el infierno acabando mi vida, y "siempre ha tenido de mí tanta piedad y misericordia" [71].

Cristo tiene derecho a que el ejercitante haga por él mucho. Es su "Criador" [53], y ya por este título urge el "servir" [23] a este Señor. El otro aspecto del coloquio mencionado es el de hablar "así como... habla... un *siervo* a su señor" [54]. Pero además ha *muerto*, y con tal género de muerte; y él era el ofendido, y ha muerto por el ejercitante pecador.

Qué ha de significar el servir a Cristo se desprende bien a las claras del hecho de acudir a él para "aborrecer" todo lo que es "pecado", "desorden de mis operaciones", "mundo" con "las cosas mundanas y vanas" [63]. Todo esto se lo había dicho ya al ejercitante aquel encuentro personal con Jesús en el momento cumbre de sentirse libertado por él del infierno: la imagen que entonces contemplaba el alma arrepentida era la de Cristo precisamente "crucificado", el cual es la absoluta oposición al demonio, al amor propio y al mundo con sus vanidades.

La persona de Cristo va acompañada en la primera semana de "Nuestra Señora", la cual intercede ante "su Hijo y Señor" para alcanzarme la gracia de aborrecer cuanto se opone al servicio de Cristo [63].

Jesucristo se nos presenta también como Hijo en el misterio trinitario, y en su oficio de mediador nuestro ante el Padre [63].

Conclusión. Aquella "consideración y contemplación de los pecados" en que compendiaba San Ignacio la primera semana [4], está por entero penetrada de Jesucristo, Criador ofendido, sumo juez eterno y Redentor. Sobre el fondo humillante del propio pecado, con el alma llena de santo temor de Dios, el ejercitante queda aficionadísimo a Cristo, su inmenso bienhechor, y deseoso de hacer cuanto pueda por este su Señor crucificado con quien ha tenido trato tan personal e íntimo.

El ejercitante se halla convencido de que el servir a Cristo y hacer algo por su amor ha de estar en la línea opuesta del pecado, del desorden de operaciones y del mundo.

Jesucristo, vivamente sentido por el alma pecadora, hace que el arrepentimiento sea mucho más hondo, pues el Criador y Señor invisible se hace cercano y tangible en Cristo crucificado, y este "Señor" aparece además incomprensiblemente "bueno", lo cual aumenta el pesar de haberle ofendido. Ni el propósito de enmienda puede limitarse a no volver a pecar, sino que va tan

lejos como el amor agradecido: "aborrecer" todo lo que es aun desorden o cosas mundanas y vanas.

Concepción eminentemente "cristiana", que no olvida ningún dato, ni la justicia divina y el temor de Dios ni la misericordia del Señor y su amor, pero que da la primacía al amor, y a la vez centra el arrepentimiento y el amor en la persona histórica de Jesucristo, viviente hoy en el cielo y en la Eucaristía. A Jesús vamos por María, y el Hijo nos conduce al Padre.

Dos observaciones finales. La primera semana contiene *en germen* los ejercicios completos, que con toda verdad han de decirse el desarrollo y perfeccionamiento de las disposiciones creadas en el ejercitante durante estos primeros días.

La espiritualidad de San Ignacio es tan cristocéntrica, que ni siquiera la consideración de los pecados es comprensible en los ejercicios sin Jesucristo; y es a la vez una espiritualidad de servicio por amor a Cristo en lucha abierta de "aborrecimiento" y "apartamiento" con respecto al pecado, al amor propio desordenado y al mundo vano.

CONFIANZA CRISTIANA Y EJERCICIOS DE SAN IGNACIO DE LOYOLA

por

JESUS OLAZARAN, S. I.

CONFIANZA CRISTIANA Y EJERCICIOS DE SAN IGNACIO DE LOYOLA

Cuando, como ahora, tanto se matiza analítica y sistemáticamente sobre todo lo que concierne al organismo sobrenatural del cristiano, parece llegado el momento de hacer un estudio a fondo de lo que son y valen los Ejercicios respecto a la buena marcha de ese organismo. En Semanas de Espiritualidad, artículos de revistas, libros y folletos, el tema de la gracia habitual y actual de las virtudes y dones del Espíritu Santo y de la cooperación humana, es asunto muy en boga. Y con razón; porque ésa, y no otra, es la máquina, de cuyo feliz funcionamiento depende nuestra santidad y perfección espiritual. Digamos, por lo tanto, a los hombres modernos de buena voluntad la enorme potencia de los Ejercicios para que esa máquina rinda perfectamente. En el presente trabajo revisaremos uno de los elementos de dicho organismo —el de la confianza cristiana—, examinando lo que es esta virtud y el fomento que de ella se hace en el gran librito de San Ignacio.

¡Cosa singular! Queremos estudiar una virtud, cuyo nombre no va mencionado en los Ejercicios. Estos no llevan estampado en sus páginas el dulce vocablo "confianza". Y muy rara vez insertan la palabra "esperanza". Por consiguiente, nos vemos obligados a penetrar en el fondo del texto, valiéndonos del contexto, de términos afines y de cuantos medios nos sean útiles al caso. Entre éstos, el principal es la exposición, siquiera sea sucinta, del concepto de confianza, de su objeto material y formal, del terreno en que se asienta y del clima favorable u hostil en que debe desarrollarse. Conocida así la confianza, más que por su nombre por las realidades que la integran o condicionan, podremos investigar mejor cómo esas realidades aparecen en los Ejercicios cuidadosamente atendidas y cultivadas. San Ignacio se preocupaba más de las cosas que de los términos; y así, sin mentar nunca la entrega o abandono del alma a Dios y siendo muy parco en el empleo de la palabra "amor", conduce al ejercitante a la plena entrega, al total abandono y al sumo ejercicio del verdadero amor. Es cuestión de saber crear un ambiente propicio para que estas excelsas virtudes arraiguen y prosperen. Eso es lo que hizo San Ignacio con la virtud de la confianza.

I

De la confianza cristiana en general

1. *Noción*

Observa bien Harent (1) que la Escritura y la Tradición, al utilizar el lenguaje ordinario para darse a entender, han tenido que usar el término "esperanza" en el sentido corriente que le da todo el mundo, salvo algunas diferencias que podrán resultar de la sobreeminencia de la esperanza cristiana y que vendrán a perfeccionar, sin destruirla, la noción general de esa virtud. Hay, consiguientemente, una esperanza natural, cuyo concepto, formado a base del significado común del habla humana, debe servirnos para la inteligencia de la noción de esperanza sobrenatural. Y otro tanto hemos de afirmar del concepto de confianza.

Todos sabemos que se espera un bien futuro, de adquisición no fácil, pero posible. He aquí las cuatro características del objeto esperado, a las que en el acto de esperanza corresponden paralelamente otros tantos matices bien definidos. Por tratarse de un "bien", en la esperanza hay "amor"; por ser ese bien "futuro", este amor tomará la forma de "deseo"; por ser "arduo" tal objeto, ese deseo se reviste de "ánimo" y coraje en la superación de las dificultades; y, finalmente, porque es "posible" la consecución del objeto, ese deseo animoso se abre a la "confianza". Vése, pues, que la confianza es como una parte o elemento, como un modo, forma o matiz de esa virtud más general, que es la esperanza. Precisemos algo más estas ideas.

Estamos todavía en el terreno natural. Santo Tomás, en la *Secunda Secundae* (q. 129, a. 6), da unos pocos pero interesantes datos sobre el origen y esencia de la "fiducia". Este nombre—dice—parece proceder del vocablo "fides". Propio es de la fe creer algo a alguno; y como la "fiducia" pertenece a la esperanza, ese nombre parece significar principalmente que alguien concibe la esperanza porque cree en las palabras de otro que promete auxilio (2). Ocurre también—añade el mismo Doctor—que a veces se llama fe a la opinión vehemente (3), pudiendo llegarse a ésta no sólo por lo que se oye a otro, sino también por lo que se considera ya en sí mismo, como cuando sucede que uno confía vivir mucho tiempo porque se ve sano, ya en otro, como cuando cobra uno confianza de ser ayudado de un hombre poderoso, a quien tiene por amigo. Confía uno en sí mismo, si se siente capaz de conseguir por sus propios medios el fin pretendido; confía en otro, si está firmemente persuadido de la ayuda que va a recibir de él respecto a dicho fin. Luego la base de la confianza es la firme persuasión en los propios a ajenos recursos. Si este fundamento fallase, sólo se daría presunción.

---

(1) *Espérance,* en DTC (= «Dictionnaire de Théologie Catholique» de Vacant) V. 609.

(2) «et ideo nomen fiduciae hoc principaliter significare videtur, quod aliquis spem concipiat ex hoc, quod credit verbis alicuius auxilium promittentis».

(3) Esta opinión vehemente es una firme persuasión.

LIBROS DE EJERCICIOS Y MISIONES

Los Ejercicios de San Ignacio. Por Antonio Encinas, S J.—Explanación y comentario manual para formar Directores de Ejercicios y para la oración mental diaria.— 2 ª edición. Ptas. 85, en tela.

Frente al Deber. Por G. Hoornaert, S J.—4 ª edición. 70 pesetas —Cincuenta meditaciones fundadas en el Libro de los Ejercicios, que se distinguen por su originalidad y solidez ascética.

Ejercicios Espirituales para niños. Por Argimiro Hidalgo, S. J —2.ª edición. 20 pesetas.

Iniciación a los Ejercicios. Por Albert Valensin, S. J.—55 pesetas en rústica y 75 en tela.

En las fuentes de la vida interior. Un mes de Ejercicios.—Por el mismo autor —Dos tomos. 130 pesetas en rústica y 170 en tela.

Los Ejercicios de San Ignacio con la Virgen Nuestra Señora. Por Nazario Pérez, S. I.—30 pesetas en tela.

Directorio Manual teórico-práctico de Misiones y Ejercicios. Por Gregorio Sánchez-Céspedes, S. J.—Tomo I. Camino del púlpito 2 ª edición. 20 pesetas. —Tomo II. En la iglesia y en la calle. 25 pesetas.—Tomo III. Técnica y espíritu. 20 pesetas.

La Santa Misión. Manual de Misiones. Por Saturnino Junquera, S. J.—30 pesetas en tela.

Esquemas y Ejemplos. Por el mismo autor. Tomo I. Misiones y Ejercicios: Verdades Eternas.—30 pesetas Contiene este tomo 40 esquemas de sermones y 400 ejemplos, sin contar los muchos insertados en los esquemas y en el Catecismo, para exponer a niños y a adultos, las grandes verdades que suelen tratarse en Misiones, Ejercicios, Cuaresmas y Retiros.

Se añade un apéndice catequético, en que los ejemplos se ordenan y completan según las distintas partes del Catecismo.

A solas con Dios. Por el P. Juan Alonso Ortiz, S. I.—30 pesetas, en tela.

Un libro de ideas macizas, agradable y sugerente; aunque dedicado a los jóvenes, no deja por eso de ser sumamente práctico para las chicas.

De paso a la eternidad. Por Antonio de la Lama Arenal, Pbro —Meditaciones para treinta y un días de Ejercicios espirituales 10 pesetas.

EDITORIAL "SAL TERRAE". Apartado 77. SANTANDER.

Todo esto es claro y razonado. Pero es aquí precisamente donde el Aquinate da un paso a primera vista desconcertante, haciendo entrar a la "fiducia" por una senda aparentemente laberíntica. Acaba de decirnos que la confianza pertenece a la esperanza—"pertinet autem fiducia ad spem"—y termina el mismo párrafo asegurándonos que pertenece a la magnanimidad—"fiducia ad magnanimitatem pertinet"—; y, poco después, en otro punto y aparte, escribe que, aunque menos que a la magnanimidad, también pertenece a la fortaleza —"fiducia magis proprie pertinet ad magnanimitatem, quam ad fortitudinem; sed... fiducia ex consequenti ad fortitudinem pertinet"—.

La solución de este problema es sencilla. La magnanimidad está conceptuada en teología como parte integral de la virtud de fortaleza, en cuanto ésta tiene por fin acometer—"aggredi"—virilmente cosas arduas (4). La fortaleza abarca una extensión mayor que la magnanimidad. Primariamente y "per se" tiende a soportar los peligros de muerte, y aun la muerte misma, en el ejercicio de la virtud—"sustinere terribilia", que dicen los teólogos; y "consequenter", en plano inferior, a resistir contra otros graves peligros que se atraviesan en el camino del bien. Este es su terreno más empinado, en cuya ascensión, máxime en el caso de perder la vida, se consumen las mayores fuerzas. Trata ella de evitar males, y para eso fortifica—"fortitudo proprie firmat hominem circa mala" (5)—. Más allá de esta función de soporte heróico, la fortaleza se extiende secundariamente al campo de la acometividad positiva—al "aggredi terribilia"—, por la que arremete en tiempo y lugar oportuno con toda clase de empresas arduas para la obtención de un bien (6).

La magnanimidad, por su parte, es una magnitud de ánimo para lo grande y positivo; es una virtud que inclina a obras grandes y dignas de honor en todo género de virtudes. Versa inmediatamente sobre actos dirigidos a cosas difíciles y grandiosas, y se mueve dentro de la esfera secundaria de la acometividad positiva de la fortaleza. Es como una forma de esta virtud de fortaleza, que mueve todos los resortes de la actividad humana; una forma particular, menos directamente aplicada a no ceder a los peligros que a conquistar grandes bienes en materia virtuosa (7). Requiere mucha firmeza de ánimo en la espera y prosecución de esos bienes, pero siempre menos que la fortaleza en su función primaria. Santo Tomás ha escrito: "praecipue tamen laudatur hoc in virtutibus, quae in aliquod arduum tendunt, in quibus est firmitatem servare; et ideo quanto difficilius est in aliquo arduo firmiter se habere, tanto principalior est virtus quae circa illud firmitatem praestat animo: difficilius autem est firmiter se habere in periculis mortis, in quibus confirmat animum fortitudo, quam in maximus bonis sperandis, vel adipiscendis, ad quae confirmat animum magnanimitas" (8).

Veamos ahora con el Angélico la resolución del problema planteado. Dice él: Versando la magnanimidad acerca de la esperanza de un bien arduo, la

(4) Beraza, B., S. I.: *Tractatus de Virtutibus Infusis* (Bilbao, 1929) n. 1586 ss.
(5) 2.ª 2.ae, q. 129, a. 6, ad. 2.um
(6) Beraza B., S. I.: Op. cit.. n. 1547 ss.
(7) Noble, H.—D., O. P.: *Confiance,* en DS (= «Dictionnaire de Spiriritualité» de Viller-De Guibert-Cavallera) II, 1406.
(8) 2.ª 2.ae q. 129, a. 5, respondeo.

confianza que es "quoddam robur spei", ha de pertencer en algún modo a la magnanimidad (9). Asimismo, porque la esperanza supone audacia, clima en que respira la fortaleza, la confianza que es "spes roborata", debe pertenecer en alguna manera a la fortaleza (10). Pero pertenece más a la magnanimidad que a la fortaleza, porque la esperanza y confianza, así como la magnanimidad, versan directamente sobre el bien que se espera conseguir, mientras que la fortaleza, en su función primaria, robustece al hombre ante los males y peligros.

Concluyamos: el magnánimo es un hombre fuerte y, si fuerte y magnánimo, hombre de esperanza y de confianza. Y tanto más lo será, cuanto más fuertes y grandes sean sus actos. Luego la medida de la confianza, a que invitan los Ejercicios, es la medida de la fortaleza y magnanimidad en ellos promovida.

Pasemos ya al terreno sobrenatural. En él se dan las virtudes del mismo nombre que las naturales, pero infundidas por Dios. En el hombre, paralelamente a su esperanza, fortaleza, magnanimidad y confianza naturales, pueden darse la esperanza, fortaleza y magnanimidad sobrenaturales con la confianza del mismo orden como "robur spei" y modo que condiciona las otras dos virtudes. La empresa de la perfección cristiana es una tarea con todas las características de obra grande y máxima, para la que se necesitará todo el brío del magnánimo que la acomete o del fuerte que, por defenderla, se ve en los mayores peligros. Si hay hombres de gran aliento para las grandes realizaciones humanas, no hay que olvidar que el hombre magnánimo y fuerte por excelencia es el santo, que practica todas las virtudes cristianas en grado heróico durante su vida. Labor esta imposible sin el apoyo de la confianza, de la esperanza robusta—notémoslo bien—en aquello que nos puede conducir eficazmente al fin sobrenatural deseado, que no son nuestros esfuerzos humanos, sino el poder auxiliador de Dios. Si cabe concebir una verdadera confianza natural, sostenida sólo en los propios medios cuando éstos son suficientes y proporcionados al fin natural, en el campo superior que ahora recorremos esto es imposible. Aquí hay que apoyarse necesariamente en otro, sin que esto sea desatender, como diremos pronto, a la necesidad de contribuir con nuestros propios recursos exigida por el Señor.

La esperanza teologal se cimenta en la fe que nos certifica de estar destinados por promesa de Dios a la visión beatífica con posibilidad de contar, por parte de El, con los medios necesarios para alcanzar tan alta meta. Este programa en su realización sobrepasa todas las fuerzas naturales; y, aun contando con la gracia, es arduo, muy arduo, a nuestra pobre naturaleza. Por eso, la esperanza cristiana debe armarse de una confianza especialmente firme en Dios auxiliador.

---

(9) «magnanimitas proprie est circa spem alicuius ardui; et ideo quia fiducia importat quoddam robur spei proveniens ex aliqua consideratione, quae facit vehementem opinionem de bono assequendo, inde est quod fiducia ad magnanimitatem pertinet» (2.ª 2.ae, q. 129, a. 6, respondeo).

(10) «sed quia spes causat audaciam, quae pertinet ad fortitudinem, inde est quod fiducia ex consequenti ad fortitudinem pertinet. Ad tertium dicendum, quod fiducia, ut dictum est, importat quemdam modum spei: est enim fiducia spes roborata ex aliqua firma opinione» (2.ª 2.ae, q. 129, a. 6, ad. 2.um et 3.um).

2. *Nuevas precisiones sobre el concepto de confianza, y consecuencias*

Como se ve, en la esperanza, la "fiducia" da la nota de "firmeza" y "robustez. Alguien—Pallavicini—quiere ver en la confianza la "alegría" de la esperanza, motivada por el juicio de posibilidad de conseguir el objeto esperado. ¿Por qué—se pregunta— no constituiría esa alegría la confianza serena que desecha la tristeza del descorazonamiento y las exageradas ansiedades del temor? ¿Por qué no sería la "fiducia" precisamente esta alegría de poseer los medios de obtener el fin deseado? Esta teoría—apunta Harent (11)—necesita un complemento, que él concibe al modo siguiente. La confianza, como la esperanza, está en la parte afectiva. Ahora bien; qué pueda ser la confianza como acto afectivo, es una pregunta que sugiere tres respuests: esa "fiducia" es un deseo, una alegría, un amor. Harent rechaza lo del "simple deseo", pues la confianza supone ya la esperanza comenzada por un deseo. ¿A qué, pues, más en esa línea? Puede decirse que es un "gozo", provocado por el citado juicio de posibilidad. Pero como en el caso de la "fiducia" cristiana, esa posibilidad de alcanzar el objeto depende del socorro de otro—Dios, en nuestro caso—la confianza se convierte en un acto afectivo algo más complicado, porque esa persona de quien se depende es un bienhechor. De este modo la "fiducia", además de la alegría, lleva un "comienzo de amor". Ella—afirma Harent con Santo Tomás—mira al objeto esperado y a la persona de quien espera el auxilio. En cuanto mira al objeto, deriva ella del amor, pues no se espera sino el bien deseado y amado. En cuanto mira a la persona, gracias a cuyo socorro nos es posible el objeto, el amor, un segundo amor deriva de la esperanza, porque desde el momento en que esperamos conseguir un bien por medio de otro, nos dirigimos a él como a nuestro bienhechor y le comenzamos a amar. Amor interesado en un principio, propio de la esperanza; después, poco a poco, nace el amor desinteresado. Si a esto añadimos que el auxilio que esperamos es muy importante, por encima de nuestras fuerzas, de esas fuerzas cuya acción eclipsa o casi parece eclipsar, aunque necesariamente las exija—y tal es el caso de la esperanza cristiana respecto al fin y medios sobrenaturales—, entonces la leticia por tal subsidio y el amor a tal bienhechor van acompañados de un humilde sentir de nosotros mismos, de una desconfianza en nuestro propio poder y valer, que es una especie de abandono en manos de quien nos auxilia. Esta desconfianza, si bien de tipo negativo, es la supresión del gran obstáculo a la acción positiva de la confianza. "Cuando soy débil—dice el Apóstol (12)—entonces soy fuerte." Y la falta de medios humanos invita al alma a volverse hacia Dios con confianza para adquirir por este medio la fuerza divina. "Puedo todo en Aquel que me conforta", dice San Pablo (13).

---

(11) *Espérance*, en DTC. V, 628 s.
(12) *2 Cor.*, 12, 10.
(13) *Philip.*, 4, 13. De Jaegher, P., S. I., en su inspirado libro *Confiance*, I, 14, nota 3, puntualiza así su pensamiento: «Puede decirse que la confianza es una deliciosa floración de la esperanza. La palabra confianza se emplea a veces en sentido activo, significando

Bella descripción, sin duda; pero querríamos completarla con unas palabras del mismo Harent, a fin de evitar toda mala inteligencia que pueda favorecer a la inacción y pasividad. Escribe el insigne autor a renglón seguido: "La libertad humana debe cooperar a la gracia. Hay que escoger entre esta humilde desconfianza en sí mismo y una orgullosa presunción que fácilmente nos impediría pedir auxilio y tender la mano. Por esto, la esperanza cristiana, con la oración que ella inspira, es profundamente antipelagiana y reconoce prácticamente la necesidad de la gracia."

El P. Viller ha escrito una densa página sobre la confianza en Dios y en el hombre, sobre la confianza en Dios y en sí mismo. Allí quiere cortar las alas a toda exageración y equívoco. Frases como esta de Boudon: "Querría yo más morir que tener el menor apoyo en criatura alguna o en medio alguno humano", le parece que, tomadas aisladamente y erigidas en fórmulas absolutas, degeneran fácilmente en error. Como la confianza en Dios es muchas veces sinónimo de abandono en la Providencia, cree Viller que con tales máximas se corre el riesgo en algunos temperamentos demasiado inactivos de acentuar todavía más su pasividad. Citando el *Traité de la confiance en Dieu* del P. Nicolás de Sault, defiende que la confianza no excluye los medios humanos, por ser los instrumentos ordinarios de nuestra actividad y porque Dios los pone a nuestra disposición y reclama que nos sirvamos de ellos cooperando a su gracia. Dios no pretende inutilizar las luces y fuerzas que nos ha dado por el cuidado que tiene de nosotros, ni los socorros que esperamos del cielo son para paralizar nuestra acción, sino para ayudar y sostener nuestra debilidad y flaqueza. El ideal está en la conocida sentencia ignaciana, que dice: "sic Deo fide quasi rerum successus omnis ab illo, nihil a te penderet; ita tamen iis operam omnem admove, quasi Deus nihil, omnia tu solus sis facturus". No usar de los medios humanos, cuando han de entrar en juego, sería presunción, y deben utilizarse en la medida exacta en que nos sirven para la obra de Dios. Hay que estimarlos en su justo valor. Eso sí, cuando se nos ocultan y desaparecen, entonces hay que apoyarse en solo Dios. Hay por lo tanto—prosigue Viller—una legítima confianza en sí mismo, cuando es reductible a la confianza en Dios. Fiarse en los dones que Dios nos ha hecho, es indirectamente fiarse en Dios. Es ilegítima la confianza en sí mismo, si el caso es exclusivamente propio de la confianza en Dios. Reconoce este sabio autor que los maestros de espíritu se muestran severos con la confianza en sí mismo. Todo en ellos es ponderar la desconfianza en sí. Sin embargo, aceptando que es grandísimo el peligro que tenemos de fiarnos en todo momento de nosotros, opina que así como hay una confianza en sí digna de loa, así también existe una reprensible desconfianza en sí mismo. Y, siguiendo a Zimmermann, juzga que puede darse una confianza en sí no presuntuosa, cuando ella estima exactamente las fuerzas que nos vienen de Dios y las pone en debido movimiento como impulsora normal de nuestra actividad (14).

---

entonces la virtud de la esperanza; y a veces en sentido pasivo, con el significado de sentimientos de paz, seguridad y abandono, que son como el fruto de nuestro ejercicio de esperanza.»

(14) Viller, M., S. I.: *Confiance,* en DS II, 1410 s.

Se entiende perfectamente lo que Viller pretende significar con esta denominación de "confianza en sí", tan malparada en los libros espirituales. Su tesis, en su contenido real, no es más que una defensa de nuestra generosa cooperación a la gracia dentro de la pauta señalada por la famosa máxima ignaciana antes citada. El optimismo que brota en nosotros de esa colaboración es innegable, y así cabe hablar en algún buen sentido de confianza en sí mismo por haber cooperado con el Señor en lo que de nosotros pide. Con nuestras fuerzas nada podemos en el orden sobrenatural; pero sí podemos no crear impedimentos a la gracia y colaborar con ella. Podemos y debemos. Este bien obrar da mucho aliento en la vía de la virtud y debe ser mantenido animosamente en todo momento. A eso llama Viller "confianza en sí". Por otra parte, bien sabido es que esa acción nuestra debe darse, pero no para apoyarnos en ella, sino sólo como prerrequisito exigido por Dios, que la reclama imperiosamente.

Sigamos precisando todavía más el concepto de confianza. Objeto material de esta virtud es el de la esperanza. Primariamente esperamos la posesión de Dios mismo, Bien Supremo y eterna bienaventuranza nuestra. Las demás cosas sólo podemos esperarlas secundariamente, en cuanto medios y auxilios ordenados al fin último. Aquí entra todo lo relativo a la remisión de los pecados, dones de la gracia y aun bienes temporales susceptibles de tal ordenación (15). El campo es muy extenso, pero bien acotado. Hemos de esperar la unión final con Dios en la eterna felicidad y todo lo que en los planes de la divina Providencia nos puede conducir a eso. Fuera de esa línea nada debe esperarse de Dios. Los bienes materiales y espirituales—salud. éxito, estima de los hombres, tal consolación, fin de tal prueba, etc.—deben estar subordinados a la consecución de nuestro último fin. Otra cosa no nos conviene en los designios divinos y debe desecharse (16).

Motivo formal de la esperanza—y dígase lo propio de la "fiducia"— es la bondad relativa de Dios, o sea, Dios en cuanto bueno para el que espera, y su poder divino auxiliador (17). Esperamos en Dios y en su divino auxilio. Por esto—copio a Santo Tomás (18)—"non licet sperare de aliquo homine, vel de aliqua creatura, sicut de prima causa movente in beatitudinem; licet autem sperare de aliquo homine vel de aliqua creatura sicut de agente secundario et instrumentali, per quod aliquis adiuvatur ad quaecumque bona consequenda in beatitudinem ordinata; et hoc modo ad Sanctos convertimur, et ab hominibus etiam aliqua petimus". "De esta manera—según Legrand (19)—los méritos de Cristo son el fundamento mediato de nuestra esperanza; y el patrocinio de la Virgen María, de los ángeles y santos, las oraciones de los justos y nuestras obras saludables son su causa secundaria e instrumental. Por la misma razón es lícito esperar de los amigos, del confesor

(15) Legrand, A.: *De spiritu spei et fiduciae*, en «Collationes Brugenses», 33 (1933) 403.
(16) De Jaegher, P., S. J.: *Op. cit.*, I, 21.
(17) Aldama, J. A., S. I.: *De virtutibus infusis*, en «Sacrae Theologiae Summa». (B. A. C.) III, 198 ss.
(18) *2.ª 2.ae*, q. 17, a. 4, respondeo.
(19) *Loc. cit.*, 403 s.

y director espiritual como de agentes instrumentales y secundarios, que nos ayudan a conseguir los bienes ordenados a la bienaventuranza."

En Dios auxiliador el hombre que confía se fija en su omnipotencia, bondad infinita e inquebrantable fidelidad a las promesas. Espera de El, porque tiene todo poder y nada le es difícil, porque es el Padre amantísimo e infinitamente misericordioso y porque es fidelísimo en cumplir cuanto promete. Así, quien desea fortificar su confianza en Dios, medita frecuente y atentamente en estos divinos atributos (20).

En este punto se plantea necesariamente un problema. Nace de lo que acabamos de exponer. Dado tan poderoso motivo a la esperanza, debe esta virtud teológica poseer como propiedades la firmeza, la certeza y la seguridad. Y, en efecto, de todo ello hablan los teólogos. Entonces, ¿cómo podremos cumplir con el precepto del Concilio de Trento, que nos manda temer las caídas y trabajar con temor y temblor por nuestra salvación, ya que todavía no hemos renacido sino a la esperanza de la gloria, y no a la gloria misma? (21). La verdadera respuesta es que ese temor saludable en nada se opone a la más firme y robusta esperanza, es decir, a la confianza. Lo enseña la Sagrada Escritura, la Tradición y la ciencia teológica. Veámoslo, en un ejemplo, en el mencionado Concilio Tridentino, que razona esta doctrina.

Primero estatuye esta proposición: "Todos deben colocar y poner su esperanza firmísima en el auxilio de Dios" (D. 806). Y motiva esta firmeza en la potencia e indefectibilidad del auxilio, que de suyo no ha de fallar. "Ningún hombre piadoso—dice—debe dudar de la misericordia de Dios, del mérito de Cristo y de la virtud y eficacia de los sacramentos" (DB. 802). "Dios no abandona a los una vez justificados con su gracia, si no es antes abandonado de ellos" (DB. 804). De esta forma, "si ellos no faltan a su gracia, como comenzó la obra buena, la perfeccionará, obrando el querer y el operar" (DB. 806). Por esto, mirando a Dios, cuyo poder auxiliador es el verdadero motivo de la esperanza y por donde hay que medir el carácter de esta virtud, todo es firmeza, certeza y seguridad. Mirándonos a nosotros, que no somos motivo de la esperanza, se origina el temor, que no empaña en nada la confianza por ser otra entidad fundada en otra causa (22).

Trento proclama la compatibilidad de la firmísima esperanza con el temor por razón de la debilidad y fragilidad de nuestro libre albedrío en su cooperación al plan divino. Esta junta de ambos actos la expresa así el Sagrado Concilio al hablar de la perseverancia: "Nemo sibi certi aliquid absoluta certitudine polliceatur, tametsi in Dei auxilio firmissiman spem collocare et reponere omnes debent. Deus enim, nisi ipsi illius gratiae defuerint, sicut coepit opus bonum, ita perficiet, operans velle et perficere. Verumtamen qui se existimant stare, videant ne cadant et cum timore et tremore salutem suam operentur, in laboribus, in vigiliis, in eleemosynis, in orationibus et oblationibus, in ieiuniis et castitate. Formidare enim debent, scientes, quod in spem gloriae

---

(20) De Jaegher, P., S. I.: *Op. cit.*, I, 17 ss.

(21) DB (= Denzinger-BannWart: *Enchiridion symbolorum)*, 806.

(22) Aldama, J. A., S. I., *Op. cit.*, 217, dice: «Sed hic timor non destruit firmitatem spei: Firmitas spei theologicae mensuratur ex motivo spei. Atqui timor non destruit nec tangit illud motivum. Ergo timor non destruit firmitatem spei.»

et nondum in gloriam renati sunt, de pugna, quae superest cum carne, cum mundo, cum diabolo, in qua victores esse non possunt, nisi cum Dei gratia". (DB. 806.)

La confianza cristiana, cuando es genuina, lleva este contrapeso del santo temor por la lucha con tan potentes enemigos, como son el mundo, el demonio y la carne; temor que empuja a la operación virtuosa en trabajos, oraciones y otras buenas obras, fortificando de esta suerte la parte flaca del hombre y contribuyendo consiguientemente a la mayor seguridad en la obtención del fin último. De todo ello se beneficia grandemente la confianza, como se deja entender. Debido a esto, aquel sabe fomentar la verdadera confianza que acierta a ponderar debidamente el papel que desempeña el santo temor con las obras virtuosvas que de él proceden.

Acabamos de aludir al punto arriesgado de la confianza. Tal es el combate contra los tres mayores enemigos del hombre, durante el cual debe mantenerse incólume la más robusta esperanza. Ese paso comprometido lo constituyen también ciertos estados por que atraviesan las almas. Llámanse desolación, noches, tentaciones, faltas, estados de impotencia. etc. Y en ellos debe también brillar la confianza, y más luminosamente a ser posible, porque en esas circunstancias tiene su hora de prueba. Está entonces en trance de sufrir un rudo golpe, si pierde de vista la realidad y potencia del auxilio divino, menos patente y sentido, y si se resiente del trabajo y cansancio de la pelea.

Por lo expuesto comprendemos ser dos los encarnizados adversarios de la confianza cristiana: la presunción en las propias disponibilidades, que da pie a una confianza falsa y a un optimismo infundado, y la depresión y descorazonamiento ante la contienda de las horas difíciles o ante el esfuerzo del perpetuo vivir conforme a las normas de la perfección cristiana. Este pesimismo, que está muy por debajo del santo temor y es en realidad un vicio, apunta hacia el ahogo de la confianza, contrariamente al mencionado temor, que la sostiene y fomenta. Ciertamente, es largo nuestro tiempo de probación y, en determinadas circunstancias, terriblemente angustioso. De otro lado, también es grande nuestra flaqueza e inconstancia. Pero no es menos cierto que tenemos en nuestra mano los medios para una victoria completa. El Concilio de Trento nos prohibe decir ser los preceptos de Dios imposibles de guardar al hombre justificado, y da esta razón: "Nam Deus impossibilia non iubet, sed iubendo monet, et facere quod possis, et petere quod non possis, et adiuvat ut possis" (DB. 804). La oración está siempre en nuestro poder; y el recto obrar, supuesta la oración, la atención y vigilancia con la buena voluntad. también.

Se ha dicho—y es verdad, si se entiende bien—que en la confianza hay una "certeza". No la certeza de fe en la propia salvción, pues nadie, si no es por revelación, según lo enseñó Trento (DB. 806, 826), puede tener esa certeza intelectual de que se va a salvar; pero sí la "certeza de la esperanza", conforme al aforismo de Santo Tomás: "fiducia pertinet ad spei certitudinem" (23). Esto nada tiene de extraño, porque la firmeza de la esperanza, que

(23) *2.ª 2.ae*, q. 128, a. unic., ad 6.um

es lo que constituye la "fiducia" por no ser ésta sino un "robur spei", es la "certitudo spei", de que tratamos. Dice el P. Aldama: "Firmitatem spei plures theologi vocant certitudinem. Non tamen intelligunt certitudinem quandam pure denominativam a certitudine fidei desumptam, sed proprietatem aliquam spei, quae in fontibus revelationis saepissime exhibetur" (24).

No vamos a discutir esta difícil cuestión, ni a enjuiciar los diversos pareceres de los sabios acerca de la esencia de esa complicada certeza de la esperanza. A muchos de los teólogos jesuítas les place la siguiente tesis: La esperanza tiene certeza condicionada, no absoluta, pues ella es firmísima y ciertísima "ex parte Dei", pero incierta "ex parte nostra". Billuart, O. P., lo defiende taxativamente con estas palabras: "Si se considera la esperanza por parte del objeto formal, es decir, de Dios auxiliador omnipotente, tiene certeza, pues es cierto por la fe que Dios puede y quiere salvarnos y darnos los auxilios suficientes para eso; pero si se considera por parte del que espera, capaz por su fragilidad de faltar a la gracia, no tiene certeza, y de ahí le viene la causa de temer, aunque no de desconfiar y desesperar" (25).

El dominico Noble presenta así el problema en un artículo reciente (26): La certeza de la esperanza—escribe—se basa en el siguiente raciocinio: Dios promete la salvación y los medios suficientes de salvarse a los hombres de buena voluntad. Es así que yo tengo esa voluntad respecto a esos medios. Luego yo debo esperar firmemente beneficiarme de esta promesa de salvación. Es claro que la mayor es de fe, y, por ese costado, todo es certeza absoluta. La dificultad está en la menor, pues soy yo el que en la conclusión del silogismo debo, no digo creer, pero sí esperar firmemente mi propia salvación, cosa que depende de la menor, de la certeza que puedo poseer de mi buena voluntad. Para esperar mi salvación con firmeza—añade Noble—he de alcanzar una certeza moral de mi buena voluntad en su adhesión a los medios de salvación, ya que una certeza absoluta de estas buenas disposiciones y del propio estado de gracia es imposible al hombre en esta vida, a menos que medie revelación especial (DB. 802). Pues bien; el alma que es fiel a los sacramentos, fuentes de la gracia, puede llegar a esa certeza moral; y aun el pecador, que retrasa su conversión, pero que está decidido a sacudir el yugo de su pecado, no carece del conocimiento suficiente para fundamentar su esperanza.

En la debilidad e inconstancia humana—repetimos—está el paso estrecho de nuestra confianza. Pero hemos visto ya, conforme a la doctrina del Tridentino, que por la oración, vigilancia y buena voluntad, es posible y debido superarlo con santo temor y firme "fiducia".

Terminamos esta primera parte de nuestro estudio, sacando en conclusión que será gran maestro en materia de confianza quien lo sea en materia de fortaleza y magnanimidad; quien atienda mucho al verdadero objeto material de la "fiducia", mostrándolo en toda su extensión y sin desviaciones a terrenos vedados; quien clave bien la mirada en el motivo de la esperanza.

---

(24) *Op. cit.*, 209. Cf. Lennerz, H., S. I.: *De virtutibus theologicis* (Romae, 1933) 506

(25) Véase el estudio de este debate, con las citas de Billuart y de otros teólogos, en Ramírez, J., O. P.: *De certitudine spei christianae,* en «Ciencia Tomista», 57 (1938) 184 ss., 353 ss.

(26) *Confiance,* en DS II, 1408.

cimentando sólidamente en él el "robur spei" y dando también la debida importancia a las causas segundas en su función instrumental y secundaria, de que se sirve Dios auxiliador; quien sepa desenmascarar y vencer a los peores enemigos de la confianza—presunción y descorazonamiento—; y quien atine a conservar intacta y aun a incrementar la firmeza fiducial durante los variados estados de la vida humana, sean de euforia y consolación o de desolación y cruz.

¿Será San Ignacio, en sus Ejercicios, ese gran maestro? Después de tan prolijos, pero útiles, prolegómenos, es hora ya de responder a esta interrogante.

II

Docencia ignaciana en los Ejercicios sobre la confianza

1. *Consideraciones generales*

Entrando en el asunto concreto de nuestro tema, y antes de bajar a detalles, creemos poder afirmar de modo general que el precioso libro de los Ejercicios, forjador de la salvación y perfección de tantas almas y tan alabado y recomendado por los Sumos Pontífices a causa de su gran virtualidad santificadora, no puede menos de tener como embebida en sus páginas, y en alto grado, la doctrina de la confianza cristiana, condición indispensable de toda vida cristiana y virtuosa. Nadie se salva sin confianza y nadie se santifica sin confianza heroica. No cabe duda: Papas, obispos, clero y fieles depositan toda su confianza en los Ejercicios, porque ven en ellos un auxiliar especialmente poderoso de salvación y santificación. Se confía en los Ejercicios, porque en la trama graduada de su fina psicología, esmerado método y rica espiritualidad, se robustece progresivamente la esperanza de conseguir con eficacia el fin para que es creado el hombre.

En los Ejercicios se advierten algunos silencios u omisiones sobre ciertos puntos importantes de la vida espiritual, tales como nuestra filiación adoptiva, nuestra incorporación a Cristo y otros. El P. de Guibert (27), ha buscado explicaciones al caso. Y encuentra dos. La primera se basa en la manera como fué escrito el libro. Los ejercicios—opina—son un conjunto de notas y esquemas, ligados por una potente lógica interna con vista a un fin determinado—ayudar a las almas a hallar la voluntad divina en la disposición de su vida—; conjunto presentado sin preocupación alguna de composición, de suerte que en ningún momento tuvo el autor intención de redactar un tratado completo de vida interior. La segunda está en función de la orientación de toda la vida de Ignacio hacia la acción más que hacia la especulación. Él recalca siempre lo que Dios quiere de nosotros, la entrega a la voluntad divina y los medios más conducentes para esto. Si eso se da, sabe Loyola que todo lo demás—belleza y grandiosidad del mundo de la gracia habitual, inhabita-

(27) *La spiritualité de la Compagnie de Jésus* (Romae, 1953) 126 s.

ción de la Trinidad en nosotros, filiación adoptiva e inserción viva en el Cuerpo Místico—tiene que venir por añadidura. No desdeña la consideración de estas y otras verdades; pero no lo hace en plan especulativo, parándose en la contemplación de la verdad por sí misma. Contempla para dirigir la acción e inspirar afectos y resoluciones. Y así se comprende que ciertos temas hayan quedado en los Ejercicios más en la penumbra, por haber encontrado Ignacio en otros puntos doctrinales la suficiente y eficaz fuerza motora para el fin pretendido: la entrega del hombre a la voluntad de Dios.

Los—Ejercicios—tornamos a decir—no nombran la confianza, ni hacen grandes o pequeñas síntesis de esta virtud; y mucho menos son un tratado sobre la confianza al estilo de los de Jaegher y Schrijvers. Sin embargo, en nuestro caso, este silencio ha quedado prácticamente roto, pues los Ejercicios contienen la más pura esencia de lo que esos libros y otros escritos especializados enseñan. El libro de San Ignacio, teniendo presentes "re magis quam littera" los componentes y circunstancias de la confianza, la hace vivir en el clima más propicio a su desarrollo; y eso por vía positiva y negativa: nutriendo incesantemente la vida de los elementos que la constituyen o condicionan y matando sin piedad a sus más implacables adversarios. Veámoslo particularizado en las observaciones que siguen, las cuales, por la amplitud de la materia para el poco espacio de que disponemos, sólo tienen el carácter de sugerencias.

2. *Vida pujante de los elementos de la confianza en los Ejercicios*

Llamamos "elemento" a cuanto compone, integra o condiciona la virtud, es decir: a su naturaleza, propiedades, causas y objeto. Todos estos apartados nos interesan, y en todos ellos debemos revisar el signo distintivo de la confianza ignaciana. He aquí el resultado de nuestra labor.

A. *Objeto material.*

Bien está que comencemos oteando el amplio horizonte objetivo de la confianza, para que nos percatemos de que San Ignacio no es un viajero despistado fuera del verdadero campo de acción. Más aún; para que le contemplemos como guardián celosísimo del campo. Objeto material del firme deseo fiducial —lo sabemos ya—es la bienaventuranza sobrenatural y los medios que la preparan. Objeto primario es la posesión de Dios y secundario son las demás cosas, pero sólo en cuanto están ordenadas al último fin.

Esta es precisamente la gran lección del Principio y Fundamento. El hombre es creado para salvar su alma en la bienaventuranza eterna; y para salvarla mediante la alabanza, reverencia y servicio de Dios. Y las demás cosas han sido creadas para que le ayuden en la prosecución de este fin. Claro está que la sentencia ignaciana vale para el orden natural; pero en la mente de su autor, dado el único plan vigente sobrenatural, es necesariamente extensiva a este plan; y tanto más cuanto que sobre ella edifica la mole ingente de los Ejercicios, que implican ese orden superior.

Al estampar Loyola esta expresión fundamental como base de salvación y santidad, lo hace con la profunda convicción del hombre que piensa que así es,

y que así tiene que ser, y que no hay nadie que no pueda realizarla en su vida. Consiguientemente, en negocio tan vital, puede el hombre abrir su pecho a la esperanza. Y para contribuir a que así sea, arma Ignacio a continuación un andamiaje de consecuencias, que aseguren la realización del principio. Luego el hombre—concluye—tanto ha de usar de las cosas cuanto le ayuden para su fin, y tanto debe quitarse de ellas cuanto para ello le impidan. Por lo cual debe hacerse indiferente a todas ellas en lo que no está mandado o prohibido, no queriendo y, por lo tanto, no deseando ni esperando más salud que enfermedad, riqueza que pobreza, honor que deshonor, vida larga que corta. Y así en todo lo demás.

¡Qué bien se ataja aquí el vuelo de la falsa esperanza en sus funestos virajes hacia la posesión de bienes terrenos de bondad aparente—salud, honra, riqueza, vida prolongada—, pero de cuya conducencia al fin no consta! San Ignacio únicamente fomenta un deseo, una esperanza. Esta es su fórmula: "solamente deseando y eligiendo lo que más nos conduce para el fin que somos criados" [23] (28).

En este temple de alta tensión espiritual se mantiene al ejercitante a todo lo largo de su retiro. La regla del "tanto cuanto" poda los brotes que lanzan sus tentáculos hacia lo indeseable e "inesperable"—"sit venia verbo"—; la indiferencia facilita el cumplimiento de la regla; las meditaciones y ejercicios de la primera y segunda semana hasta la elección purifican la indiferencia de toda escoria, la labran y aun la sobrepasan en el tercer grado de humildad—verdadera locura de la cruz—, que, a igual grado de gloria divina, escoge siempre lo más duro por imitar a Cristo; y es entonces cuando el alma puede desear lo que más le conviene, buscar esperanzada la voluntad de Dios en la disposición de su vida y elegir confiada y seguramente el objeto total concreto de su más auténtica esperanza. La tercera y cuarta semanas, con el ejemplo de Cristo paciente y consolador, darán nuevos alientos en confirmación de la elección hecha. Y sólo resta que la contemplación final rubrique la plena entrega en amor ardiente y confianza segura a la voluntad de un Dios amabilísimo y amantísimo, que nos llena de toda clase de beneficios, participaciones de su infinita perfección.

No se puede pedir más al alma de lo que la exige San Ignacio. La elección es un ofrecimiento incondicional al beneplácito divino manifestado en los Ejercicios. Ella es la concreción de aquella otra ofrenda recomendada por el Santo en la Anotación 5.ª al que comienza a ejercitarse según su método. Allí le dice: "Al que recibe los Ejercicios, mucho aprovecha entrar en ellos con grande ánimo y liberalidad con su Criador y Señor, ofreciéndole todo su querer y libertad, para que su divina Majestad, así de su persona como de todo lo que tiene, se sirva conforme a su santísima voluntad" [5]. En esta entrada desconoce el ejercitante el matiz concreto de esa voluntad; pero ha de ofrecerse generosamente a cumplirla, cualquiera que ella sea, porque interesa en sumo grado asegurar desde el comienzo la dirección justa hacia aquel objeto preciso del propio querer, fuera del cual nada se debe esperar ni amar.

---

(28) **Los números entre corchetes siguen la numeración de las ediciones modernas de los Ejercicios.**

Bello y provechoso enfoque objetivo el que de este modo se da a la tendencia fiducial; mas, para vivirlo en la práctica, se requiere insigne confianza. Loyola, que sabe lo mucho que pide, levanta las pesas del espíritu y en el umbral mismo de los Ejercicios—¡cuánto más lo querrá después!—quiere al ejercitante hombre "magnánimo"—mucho aprovecha entrar en ellos con "grande ánimo", son sus palabras—y, en consecuencia, hombre de gran confianza, como se necesita para tan recia empresa. Así había de ser. La confianza es condición de la magnanimidad. Lo hemos leído en Santo Tomás: "fiducia ad magnanimitatem pertinet".

B. *Causa y motivo.*

Conocemos la jerarquía de productores de confianza. En el ápice de la escala, como causa principal y suprema y como objeto formal, Dios con su poder auxiliador y su bondad relativa. Debajo de El, como agentes instrumentales de diversa especie y potencia de quienes podemos esperar, la Humanidad santísima del Salvador, la Virgen María, los ángeles y santos, los representantes de Dios en la tierra, y las gracias internas y externas a nosotros destinadas. Y ¿qué decir del hombre que tiene que esperar y confiar? ¿En que sus propios recursos, aquello que es más suyo, está fuera de la escala? ¿Qué piensa de este plan de agentes San Ignacio?

Examinando la cúspide de esta jerarquía a la luz de los Ejercicios, hay que sostener ser éstos un espléndido ejemplar de "teocentrismo". Todo en ellos se orienta hacia Dios. La primera verdad que estatuyen como cimiento de toda vida moral, religiosa y cristiana, es que el hombre y las cosas han sido creadas por y para Dios. El término "Dios" u otro equivalente—verbigracia: Señor, Criador, divina Majestad, bondad infinita, Trinidad, personas divinas—está continuamente en los puntos de la pluma de Ignacio. Los Ejercicios son el libro de un hombre endiosado.

Todo esto hace suponer que quien tanto y tan bien sabe mirar hacia Dios, ha de dejar al ejercitante en las mejores disposiciones de profundizar sentidamente en los atributos divinos que integran el objeto formal de la esperanza—cuales son bondad, omnipotencia, fidelidad y misericordia—, estableciendo así la auténtica base de partida en el cultivo de la confianza. En lo tocante a la fidelidad, no es explícito. Pero va ello evidentemente implícito en lo mucho que pondera la bondad y misericordia.

Place a nuestro Santo proponer a su discípulo la meditación de esos atributos divinos engendradores de confianza en antítesis a los nuestros insignificantes, cosa que nos obliga a echarnos en las manos de Dios. En el ejercicio de los pecados invita a "considerar quién es Dios, contra quién he pecado, según sus atributos, comparándolos a sus contrarios en mí: su sapiencia a mi ignorancia, su omnipotencia a mi flaqueza, su justicia a mi iniquidad, su bondad a mi malicia" [59]. Y en la contemplación para alcanzar amor escribe: "mirar cómo todos los bienes y dones descienden de arriba, así como la mi medida potencia de la suma e infinita de arriba, y así justicia, bondad, piedad, misericordia, etc." [237]. Y le place en los momentos más difíciles de la primera semana, cuando el pecador puede decaer en su confianza a la vista de sus pecados, traerle la memoria de la divina bondad e incitarle a fervien-

tes "coloquios de misericordia", según él mismo los llama [53, 61, 71]. Las tres meditaciones más sombrías de los Ejercicios—sobre los tres pecados, los pecados propios y el infierno—van claramente marcadas con este sello.

Y notémoslo bien: esta relación del ejercitante con Dios bondadoso, misericordioso y omnipotente, se cimenta en un conocimiento vivido de algo que le toca a él muy de cerca. No es cuestión de una mera teoría sin proyección práctica. El ejercitante sabe—porque Loyola se lo manda meditar mucho—que esos atributos son buenos "para él"; que Dios sabe, puede y quiere perdonarle y auxiliarle "a él". Este es el significado de aquellos "por mí" esparcidos por todo el libro. Cristo "de Criador es venido a hacerse hombre, y de vida eterna a muerte temporal, y así a morir *por mis* pecados" [53]. "*Por mí* se ha hecho hombre, para que más le ame y le siga" [104]. Y tantos otros "por mí" que formal o virtualmente se repiten en el transcurso de los Ejercicios hasta llegar a aquel "ponderando con mucho afecto cuánto ha hecho Dios nuestro Señor *por mí*" [234] y a aquel otro "considerar cómo Dios trabaja y labora *por mí* en todas cosas criadas sobre la haz de la tierra" [236] de la última contemplación, que dan lugar a "reflectir en mí mismo, considerando con mucha razón y justicia lo que yo debo por mi parte ofrecer y dar a la su divina Majestad, es a saber, todas mis cosas y a mí mismo con ellas"; y entonces es cuando con toda confianza y afecto—"afectándose mucho"—hace el ejercitante en pleno abandono al beneplácito divino la oblación del "Tomad, Señor, y recibid...", terminal el más precioso y magnánimo de su animosa carrera.

A otro disertante toca describirnos el papel central que Cristo Hombre juega en los Ejercicios (29). Estos también son "Cristocéntricos". La Humanidad de Jesús, "instrumentum coniunctum divinitatis", es para San Ignacio, después de la divinidad, el agente máximo de su inquebrantable confianza. No deja de contemplar a esa Humanidad desde el momento de su concepción en el seno purísimo de la Virgen Madre hasta su ascensión a los cielos. Son tres semanas enteras—la segunda, tercera y cuarta—las que a eso consagra con el persistente objetivo de conocer, amar, imitar y unirse a esa Humanidad de Cristo, nuestra Cabeza, y causa ejemplar y meritoria de nuestra justificación. Y no olvida a esa Humanidad en los momentos solemnes y cruciales de la primera. Piensa, sin duda, que nadie se salva y santifica sino por Ella, en Ella y con Ella. Por Ella espera y confía ser otro Cristo en la tierra. Ella es la Humanidad de su Redentor, de aquel Redentor que aparece en los coloquios de la primera semana librándole del estado de pecado y sacándole del infierno [53, 71]; la Humanidad de su Rey y Capitán, que va a la conquista de todos los enemigos en la lucha contra el amor carnal, sensual y mundano y le alienta a hacer otro tanto, asegurándole la victoria [95-98]; la Humanidad del Modelo cabal que le anima a hablar, sentir, pensar, querer y obrar a lo Cristo [114-116]; la Humanidad del Amigo íntimo, con quien en los coloquios se han de tratar confiadamente todos nuestros asuntos, pidiéndole socorro [54, 199], de quien se ha de esperar consuelo [224], con quien se ha de

---

(29) Nuestro trabajo es una ponencia elaborada para una Semana Ignaciana, que se tuvo en el Noviciado de la Compañía, de Jesús de Salamanca, en las Navidades de 1955.

intimar tanto que se sientan como propios sus dolores [203, 206] y alegrías [221, 229].

La postura del cristiano respecto a esa Humanidad queda fijada desde el principio de los Ejercicios. Desea San Ignacio se imagine a Cristo delante y puesto en cruz, quien por pura bondad se hace hombre y muere por él; y quiere que, a su vista, examine lo que ha hecho por Cristo, lo que hace por Cristo, lo que debe hacer por Cristo, discurriendo por lo que se ofreciere [53]. En suma: esa postura es la táctica de contemplar atentamente cuanto por él ha obrado Jesucristo en cada paso de su vida terrenal, para, en retorno a tanto amor y beneficio, corresponderle con plenitud de confiante liberalidad en todo lo que dictare el espíritu magnánimo. Y, a fin de llegar a tan magnífico resultado, además del ejemplo del Salvador como fuente de confianza, propone el Santo otro copioso manantial: el poder de intercesión de Jesús, Mediador entre Dios y los hombres (30) y senda para ir al Padre, según su palabra: "Yo soy el camino, la verdad y la vida. Nadie viene al Padre sino por Mí" (31). Se impone, pues, el coloquio con Jesús, hablando con El en lo más hondo de la intimidad, reverencia y esperanza, "así como un amigo habla a otro, o un siervo a su Señor, cuándo pidiendo alguna gracia, cuándo culpándose por algún mal hecho, cuándo comunicando sus cosas y queriendo consejo en ellas" [54]. Y este coloquio se hace necesariamente peticional—oración ferviente e instante—en las horas de impetrar las grandes gracias de los Ejercicios, esos auxilios de los que definitivamente depende el fruto que esperamos conseguir.

También entonces acude Ignacio a María, como a la Madre de misericordia, vida, dulzura y esperanza nuestra. Por María a Jesús y por Jesús al Padre, es la vía ascendente de la confianza ignaciana. El triple coloquio del tercer ejercicio de la primera semana en busca de interno conocimiento y aborrecimiento del pecado, del desorden de las operaciones y del mundo [63], y el asímismo, coloquio triple de la meditación de Dos Banderas para ser recibido bajo la bandera de Cristo en suma pobreza espiritual y, si Dios fuere servido, no menos en pobreza actual, y en pasar oprobios e injurias por más imitar a Jesús, son dos hermosas muestras de lo que afirmamos. La Humanidad de Jesucristo y María son los mayores motores instrumentales del deseo fiducial de nuestro Santo. Impulsado por su potentísima virtud impetratoria, espera él alcanzar esas codiciadas gracias.

La mariología de los Ejercicios es popular y sencillísima, y desemboca en un intuicionismo filial de Nuestra Señora en los diversos misterios de su vida que se contemplan. El ejercitante ha de trabajar por ver su persona, oír sus palabras y mirar sus acciones, como si estuviese viviendo con Ella. Las consecuencias de esta contemplación no pueden menos de ser beneficiosísimas para el alma en ruta de magnanimidad. Es grande la eficacia del ejemplo maternal, sobre todo cuando se trata de una Madre querida y amante y heróicamente magnánima, como María, a la que, por añadidura, todo hijo suyo puede acudir con su oración en sus necesidades, "pidiendo según que en sí sintiere"

(30) *1 Tim.* 2, 5.
(31) *Io.* 14, 6.

[109], por suponerla San Ignacio, sin decirlo expresamente, medianera y dispensadora de las gracias.

Agentes de esperanza son también, por su intercesión, los ángeles y santos. No lo echa en olvido el autor de los Ejercicios. La oblación de mayor estima y momento de la meditación del Reino de Cristo ha de hacerse "delante de todos los santos y santas de la corte celestial" [98]; la composición de lugar de los Binarios es verse en presencia de Dios y "de todos sus santos, para desear y conocer lo que sea más grato a la su divina bondad" [151]; y la de la contemplación para alcanzar amor consiste en "ver cómo estoy delante de Dios nuestro Señor, de los ángeles, de los santos interpelantes por mí" [232]. Son tres tiempos de particular importancia en el curso del retiro, que ponen más en movimiento la denodada acción de la "fiducia". Y eso bien vale una mirada de súplica a tan poderosos patronos. Hay también alusiones ignacianas a las relaciones del ejercitante con el "ángel bueno" [331, 333, etc.] y con el "ángel malo" [331, 332, etc.], o espíritu bueno y malo, con el intento de orientarle en los períodos de las mociones interiores. El buen ángel—lo anotaremos páginas después, al exponer el tema de las consolaciones y desolaciones—es un potente animador de la confianza. Por ello, se le menciona aquí.

Existe un agente humano de largo alcance en el fomento de la confianza del ejercitante. Tal es el "director" de los Ejercicios. San Ignacio lo tiene muy presente y le da reglas precisas. La Compañía de Jesús ha recogido este legado paternal de su Fundador y, en un afán meritorio de dar a los Ejercicios la máxima eficiencia, ha creado una literatura de dirección en los clásicos "Directorios", editados críticamente poco ha por el P. Ignacio Iparraguirre (32).

El director es un instrumento de Dios, en cuya virtud opera. Los "Monita P. Eduardi Pereyra" le aconsejan "vaya desconfiado de sí, de sus fuerzas y industria y muy confiado en las fuerzas del Señor y el auxilio especial que Dios tiene prometido a los de la Compañía para poder ejercitar sus ministerios" (33). Y el Directorio escrito por mandato del P. Aquaviva le dice: "Multum confidat in Domino et ab eo speret certum auxilium tum sibi, tum ei qui facit Exercitia" (34). Así se comprende que confiar en el director es confiar en Dios, de donde brota la importancia de la función que desempeña sobre su dirigido.

Estudiando los Directorios se percibe claramente esta eminente situación del que dirige. Según ellos, este hombre es necesario y único para cada caso. El, aunque indigno instrumento, es la voz viva de Dios. Debe prepararse diligentemente para este oficio con el estudio concienzudo del libro de los Ejercicios y el trato íntimo con Dios. Sólo así podrá acercarse al ejercitante. Tiene que desear sinceramente el provecho espiritual de su cliente y ayudarle en todo lo posible. Esto pide conocimiento de la índole del dirigido y de los movimientos que agitan su espíritu. A su cargo está instruir, exhortar, animar, pre-

---

(32) *Directoria Exercitiorum Spiritualium (1540-1599)*, en «Monumenta Historica Societatis Iesu», vol. 76, «Monumenta Ignatiana» series secunda (Roma, 1955).
(33) Iparraguirre, I.: *Op. cit.*, 153.
(34) Iparraguirre, I.: *Op. cit.*, 599.

caver peligros, responder a preguntas y sostener en los momentos de oscuridad y prueba. Le toca proponer convenientemente los puntos de meditación, abrir con su enseñanza las diversas vías de oración y seguir paso a paso la ruta espiritual del ejercitante. Con éste ha de mostrarse esperanzado respecto al fruto. Sea más bien dulce que austero, ponga rostro amable, mueva con suavidad y lleve en paciencia el retraso proveniente de la poca maña o menor diligencia del dirigido. Sepa instar y empujar perseverantemente hacia adelante. En la elección no se incline a una parte o a otra. Siga la moción de Dios, no la preceda; el Criador es el que ha de disponer de su criatura, y ésta adoctrinada por el director, debe aprender a ser dócil al Señor. Eso sí; esté muy alerta ante los posibles fraudes del enemigo (35).

Toda esta doctrina de los Directorios no es más que una glosa de las magistrales recomendaciones que hace San Ignacio al director en su libro. Las anotaciones con sus referencias a otros documentos de los Ejercicios encierran este tesoro de dirección. Según ellas, el director da modo y orden de meditar o contemplar, recorriendo la materia brevemente y con fidelidad histórica, para que su discípulo, basado en ello y cooperando a la gracia, encuentre por sí mismo algo que le haga sentir más la historia y gustar más de las cosas internamente, efecto éste necesario en orden a hartar y satisfacer al alma [2]. Del ejercitante que ninguna moción experimenta debe informarse si hace los ejercicios y cómo [6]. Con el desolado y tentado no se ha de haber "duro ni desabrido, mas blando y suave, dándole ánimo y fuerzas para adelante, y descubriéndole las astucias del enemigo de natura humana, y haciéndole preparar y disponer para la consolación ventura" [7]. Con el agitado de diversos espíritus ha de vigilar de qué clase son esas mociones para poderle platicar sobre las reglas de discreción de espíritus de la primera o segunda semana, según convenga [8-10]. No se inmiscuya en el importante asunto de la elección, sin decantarse a un lado o a otro; mas estando en medio como un peso, deje inmediatamente obrar a Dios con su criatura y a ésta con su Señor [15]. A todos debe inculcar la hora entera de oración, exhortándolos más bien a alargarla un poco, máxime cuando se está tentado, a fin de saber no sólo resistir al enemigo, mas aun derrocarle [12-13].

Obviamente se desprende de estas breves notas relativas al director que el dirigido ha de sentirse necesariamente muy socorrido en todos los pasos de su carrera, con el consiguiente esfuerzo de confianza en la prosecución del intento pretendido. Experimenta siempre el calor y la firmeza de una mano segura que le conduce, y nunca se ve abandonado.

De la "gracia externa", como agente de confianza, llevamos dicho bastante dentro de la limitación impuesta por las circunstancias a nuestro estudio. La Encarnación, María, los ángeles y santos y el director pertenecen, aunque en distinto grado y especie, a esa categoría. Podríamos ahora, siguiendo la misma ruta, examinar otras causas; pero nos contentaremos con citar una—muy ignaciana, por cierto—que contiene otras varias. Ella es la Santa Madre

(35) Cuanto aquí afirmamos, sin dar citas, es fácilmente verificable en la mencionada obra de Iparraguirre, I., en el vocablo «Director» del Indice de materias.

Iglesia hierárquica, vera Esposa de Cristo. Tan hijo suyo se siente el Santo guipuzcoano, que se cree en la obligación de defenderla como a Madre "en nuestros tiempos tan periculosos" [369] de todo ataque contra su magisterio, contra los sacramentos y santo Sacrificio de la Misa, instituídos por Cristo y a ella confiados para santificación de los hombres, contra sus instituciones eclesiásticas, contra el oficio divino, el estado religioso, la virginidad, las reliquias, los ayunos y abstinencias, los preceptos que ella impone y las costumbres y devociones que ella practica [352-370]. Ignacio, "lleno de espíritu católico", conoce por estudio teológico y por experiencia el apoyo solidísimo que en todo esto hallan los cristianos magnánimos en su itinerario espiritual, y mantiene con todo su tesón estos puntales de la operante confianza.

En lo que respecta a la "gracia interna" en su función motora de la esperanza ignaciana, no es preciso hacer el recuento detallado de los muchos pasajes de sus Ejercicios que implican esa realidad. Nuestro Santo vive siempre pendiente de la abundancia de ese auxilio, pues entiende que sin ella es impracticable el amplio campo de operación virtuosa a que se extiende su insaciable deseo fiducial. Está él muy convencido de ello y, por eso, la pide con tanta insistencia. En su libro no cesa de recomendar en meditaciones, exámenes y otras clases de ejercicios, la oración en demanda de la gracia que conviene, de la gracia que se desea, de la gracia objeto genuino de la esperanza. Las expresiones: "demandar lo que quiero y deseo" [48], "demandar la gracia que quiero" [91], tan recalcadas en el libro, son buena prueba de nuestra tesis. Dentro de la órbita que estamos describiendo se mueve todo en los Ejercicios. El preludio, denominado "oración preparatoria", recaba la gracia para hacer bien las diversas distribuciones de oración mental durante todo el tiempo del retiro [46], de las que depende el fruto que se anhela conseguir. El preámbulo de las meditaciones y contemplaciones, llamado "petición", y el "coloquio" de las mismas van ansiosos tras la ayuda sobrenatural más apta para el caso. "Pida las virtudes y gracias, de las que siente tener más necesidad", dice San Ignacio al ejercitante, a modo de ejemplo, en el coloquio del segundo modo de orar [257]. Más todavía; quiere que, aun durante el ejercicio, se exciten vivos y variados afectos, entre los que no pueden faltar el de súplica. Asímismo, en los exámenes se pide "gracia para conocer los pecados y lanzallos" y se propone enmienda con la gracia [43]. Y cuando llega la hora de ofrecer la influyente oblación de la meditación del Reino de Cristo, se requiere el mismo plan de dependencia de lo alto, y el ejercitante dice: "yo hago mi oblación con vuestro favor y ayuda" [98]. El discípulo de Loyola aspira en todo momento a vivir del auxilio que mejor le cuadra para su adelantamiento espiritual, de esa gracia en que tanto confía, porque tanto la pide. El hecho es indiscutible. Hay, en efecto, en esta reiterada conducta peticional un poderoso argumento demostrativo de la confianza que embalsama con su suave aroma todos los Ejercicios. Baste con los datos recogidos aquí para persuadirse de ello. Otros detalles esperamos verlos en los informes que nos dé quien actualmente elabora su tesis doctoral sobre la oración de petición en el librito ignaciano.

Por tratarse en la ascensión del hombre hacia Dios de obra sobrenatural, es absolutamente necesario fundarla en medios del mismo orden. Sin esto

el trabajo sería pelagiano, natural y de ningún valor. Ante esta tesis, tan católicamente vivida y defendida por San Ignacio, ocurre preguntar: ¿qué puesto concede a la cooperación humana, tan exigida y ponderada por él? ¿qué importancia da a los medios y recursos humanos, de que tanto se valió él en su actuación personal y como maestro de personas espirituales? ¿Habrá para él en esto un agente de confianza?

Una respuesta general podríamos encontrarla en aquel pasaje de Ribadeneira, donde describiendo el modo de gobernar del Santo Fundador, dice: "En las cosas del servicio de nuestro Señor que emprendía usaba de todos los medios humanos para salir con ellas, con tanto cuidado y eficacia, como si de ellos dependiese el buen suceso; y de tal manera confiaba en Dios y estaba pendiente de su divina providencia, como si todos los otros medios humanos que tomaba no fueran de algún efecto" (36).

Los Ejercicios, como su mismo nombre lo indica y lo define justamente la 1.ª Anotación [1], son ejercicio y trabajo de cooperación en exámenes, meditaciones, contemplaciones, oración vocal y mental y en otras espirituales operaciones; son todo modo de preparar y disponer el ánima para quitar aficiones desordenadas y buscar y hallar la voluntad divina. Esta actividad intensa es de capital importancia en el logro del fin de los mismos. Dios exige la cooperación y el trabajo imperiosamente. Y San Ignacio trata de asegurar este requisito. De ahí nace la bien pensada metodización de los Ejercicios. Los avisos ignacianos pormenorizadores de ese activismo son múltiples y precisos. Recuérdense las Adiciones con sus finos matices y variantes para cada una de las semanas, la trama de sus hermosos y fecundos métodos de oración y la cuidadosa reglamentación de las anotaciones, exámenes general y particular, procedimientos de elección y reforma, manera de sentir con la Iglesia, vía de discernir espíritus y combatir escrúpulos, y de otros modos de haberse en el progreso del bien.

Alguien menos enterado podría opinar que Ignacio lleva en andaderas al ejercitante, dejándole en situación de minorenne perpetuo. No es así. La metodización de los Ejercicios no va contra la sana y prudente libertad de espíritu del que los hace, ni tampoco es una falta de confianza en Dios. Por el método enseña Loyola al alma a volar por sí misma; y cuando a esto se llega, suelta los hilos de enganche que atan al ave. Por el método contribuye a poner en práctica y con perfección los medios que Dios exige. Es una táctica para salvaguardar una labor dura impuesta al hombre por Dios. Y, hecho esto por ser exigencia divina, deja el éxito en manos del Señor y sólo en El confía.

Los Ejercicios son una junta admirable de lo divino y lo humano, de la gracia de Dios y de la libertad del hombre. En ellos—lo hemos visto ya—todo se orienta hacia la gracia, en cuya petición se persevera incansablemente. Al mismo tiempo se pone en juego toda la actividad libre del hombre; de su sentir, imaginar, memorar, pensar, querer y obrar. Una psicología ricamente vivida los penetra hasta la médula. Son dos factores necesarios ambos en desigual medida: la gracia, como elevadora del acto humano al orden sobrenatu-

(36) MHSI. Monumenta Ignatiana, ser. 4: Scripta de Sancto Ignatio de Loyola. «De ratione Sancti Ignatii in gubernando», cap. 6, n. 14, p. 466.

ral; la libertad, como postulado de Dios por la existencia del acto. Esta necesidad y desigualdad de nivel de ambos factores fué proclamada por San Ignacio en la regla 17.ª para sentir con la Iglesia. "De la gracia—escribe—se puede hablar cuanto sea posible mediante el auxilio divino, para mayor alabanza de la su divina majestad, mas no por tal suerte ni por tales modos, ..., que las obras y líbero arbitrio resciban detrimento alguno o por nihilo se tengan" [369].

Resumiendo: En una espiritualidad tan activa como la ignaciana vale esta fórmula: el hombre ha de poner todos los medios humanos a su alcance, no porque confíe en ellos, sino por ser algo imperado por Dios, en quien sólo se debe confiar.

En confirmación de esta doctrina copiamos unos pasajes de la carta que el 18 de julio de 1549 escribió el P. Polanco al P. Juan Alvarez, por comisión de San Ignacio: "Parece que quien no piensa sea bien servirse dellos [de los medios humanos] y expender entre otros este talento que Dios da, reputando como fermento o mixtión no buena la de los tales medios con los superiores de gracia, que no ha bien aprendido a ordenar todas las cosas a la gloria divina, y en todas y con todas aprovecharse para el último fin del honor y gloria divina. Aquél se podría decir *que dobla las rodillas ante Baal*, que de tales medios humanos hiciere más caudal, y pusiese más esperanza en ellos, que en Dios y sus graciosas y sobrenaturales ayudas; pero que quien tiene en Dios el fundamento de toda su esperanza, y para el servicio suyo con solicitud se aprovecha de los dones que El le da, internos y externos, espirituales o corporales, pensando que su virtud infinita obrará con medios o sin ellos todo lo que le pluguiere, pero que esta tal solicitud le place cuando rectamente por su amor se toma, no es esto *doblar las rodillas ante Baal*, sino *ante Dios*, reconociéndole por autor, no solamente de la gracia, pero aun de la natura... Y ansí es determinación de los doctores escolásticos, que se deben usar los medios humanos, y que sería muchas veces tentar a Dios, si no tomando los tales que Dios envía, se esperasen milagros en todo, etc. Pero en esta parte baste lo dicho, que es en suma: que usar medios humanos a sus tiempos, enderezados puramente a su servicio, no es mal, cuando en Dios y su gracia se tiene el áncora firme de la esperanza; pero no usar de los tales cuando Dios, por otras vías proveyendo, los hace ser excusados, o cuando no se esperase que ayudarían para su mayor servicio, en esto todos somos de acuerdo" (37).

Por esta necesidad de los recursos humanos donde Dios no los suple y porque Dios bondadoso pone su complemento donde el hombre con recta intención pone el principio, si bien éste no exija el complemento, podría en algún modo decirse de esos medios ser agentes de confianza. Ya expusimos esta teoría en la primera parte. Este modo de expresarse se presta a malas inteligencias, a abusos y peligros de supervaloración de nuestra propia actividad en perjuicio de la gracia, y tal vez por eso lo evitan los autores espirituales. San Ignacio sigue el camino de estos últimos, y siempre habla de la desconfianza en las propias fuerzas, aun cuando más las ejerce.

---

(37) Iparraguirre, I.-Dalmases, C., S. I.: *Obras Completas de San Ignacio de Loyola*, B. A. C. (Madrid, 1952) 762-764.

Teológicamente hablando debe darse superior valoración a los medios humanos u obras del hombre, cuando sucede, como debe ser el caso corriente en el ejercitante serio y sincero, que esos medios u obras son "actos sobrenaturales" realizados por colaboración con la gracia actual excitante de ilustración e inspiración. En tal hipótesis esas obras serían verdadera gracia, capaz de excitar al hombre a nuevos actos saludables (38); serían actos meritorios, en el pecador con mérito de congruo de la justificación (39), y en el justo con mérito de condigno de aumento de gracia santificante y gloria celeste (DB. 842). Así, pues, confiar en estos medios sería confiar en la gracia, en obras sobrenaturales agradabilísimas a Dios. En este sentido no dudamos que los Ejercicios, tan ponderativos de la gracia y tan celosos en promover todo lo que sea actuación sobrenatural en la vida de las almas, impulsan a confiar en tales medios positivamente conducentes a la bienaventuranza eterna.

C. *Naturaleza y propiedades.*

La confianza da el tono de "firmeza" y "robustez" en nuestra esperanza, y es condición distintiva de nuestra magnanimidad y fortaleza.

A la luz de las notas que preceden, es evidente que la confianza ignaciana, bien dirigida hacia el objeto material de esa virtud y perfectamente movida por los mejores agentes, tiene que estar revestida de sus más brillantes características.

El ejercitante, conforme a la anotación 5.ª, debe esforzarse por ser un hombre magnánimo, generoso y valiente [5]; magnanimidad, generosidad y valentía, que se concretizan en la oblación de mayor estima y momento, ofrecida en plan de querer afectarse y señalarse mucho en todo servicio del Rey Eterno [97], en los coloquios de las Banderas y Binarios con el insistente querer y suplicar ser admitido en el puesto más duro del ejército de Cristo [157], en la hora de la elección realizada con la intención de agradar en todo a Dios [169] y en el "Tomad, Señor, y recibid...", que se ofrece "afectándose mucho" en la contemplación postrera [234].

Dice el P. Daniélou (40) que el punto de partida de la visión ignaciana del mundo y del hombre es el sentido de la "grandeza" de las vías de Dios, y que santo ignaciano es el que vive esa grandeza. Dios es grande y lo que hace es grande. Por ello, el alma debe salir de sus caminos estrechos y mezquinos y entrar en los de Dios por la alabanza, reverencia y entrega plena de servicio a la Majestad Divina. Esta disposición es la magnanimidad, que ha de ir ambientada en un vigoroso "robur spei".

He aquí a la magnanimidad explícitamente enumerada en el grupo de distintivos del espíritu de San Ignacio. No es la primera vez que esto se hace, según se prueba en un reciente trabajo el P. I. Iparraguirre. Dícese en él que los jesuítas del seiscientos y setecientos acentuaron la grandeza externa del Fundador y de su obra, y que "de éste reflejo externo pasaron a su alma, a la fuente de donde había brotado esta extraordinaria excelencia. Y llegaron así

(38) Beraza, B., S. I.: *De gratia Christi* (Bilbao, 1929) n. 46.
(39) Beraza, B.: *Op. cit.*, n. 1047 s.
(40) *La vision ignatianne du monde et de l'homme*, en «Revue d'Ascétique et de Mystique», 27 (1950) 11 s.

al interior del Santo, donde percibieron una alteza de miras, grandiosidad de planes, superioridad de conjunto, que tenía que reflejarse en su santidad. Es decir. La grandeza no era sólo una dimensión de su persona, sino también una nota distintiva de su espiritualidad" (41). Y de esto—añadimos nosotros—no hay más que un paso a la proclamación de la confianza, como característica de su escuela.

No es esta una afirmación gratuita. Los documentos y los hechos históricos están en su favor. Las reglas de discreción de espíritus de esa escuela—lo veremos pronto—son esencia de espíritu animoso, sereno, optimista, confiante, propio de los fuertes y magnánimos. Y los discípulos de Ignacio que, como su maestro, sólo en Dios y en sus instrumentos se apoyan, viven en un subidísimo grado de sólida esperanza. Vese ello claro en Javier, Apóstol de la India y del Japón por ser el gran apóstol de la confianza, virtud que caracteriza toda su actuación en Extremo Oriente; vese en la experiencia diaria de las Casas de Ejercicios y en la Historia de la Compañía de Jesús. Modelo para todos fué San Ignacio, como puede comprobarlo cualquiera en los heróicos ejemplos de confianza firmísima dados por él después de su conversión, algunos de los cuales han sido seleccionados por Franciosi, en el capítulo "De la esperanza" de su libro: "El espíritu de San Ignacio" (42). Omitimos la presentación de estos hechos y también la de varios dichos del Santo, particularmente luminosos en materia de confianza. Sólo elegimos por muestra unas líneas de una carta suya de 1539 a su sobrino Beltrán de Loyola. Ante la perspectiva de la ingente labor que le aguarda para sacar adelante la naciente Compañía, le recibe: "Agora, más que nunca, por recibir cosa tan ardua sobre nosotros, para la cual llevar adelante, como debemos, ninguna esperanza tenemos en nuestras mismas fuerzas, mas esperando en todo en la suma bondad y virtud divina, con vuestras oraciones, y con las de todos los que en su divina Majestad nos aman, no esperamos rehusar trabajo alguno, que en su justo y debido servicio sea" (43).

Con esta firmeza y solidez fiducial debe hermanarse el "santo temor", conforme a las directrices tridentinas expuestas en la primera parte de nuestro estudio. San Ignacio, antes de Trento, las había señalado ya en sus Ejercicios.

La confianza se emplea a fondo, de cara a un doble objetivo. Por ella espera el hombre salir del pecado y espera también, en medio del combate contra sus peores enemigos, el progresivo aumento de virtud. La primera semana va enfilada a la primera meta y las tres restantes a la segunda. Y en todas cuatro, según su propia modalidad, se mantiene viva la llama del temor cristiano y de la desconfianza en nosotros mismos. Por la vergüenza y confusión de sus culpas y por el intenso dolor y lágrimas de sus pecados [48, 55] llega el ejercitante a temer saludablemente de su flaqueza; en la meditación del infierno

---

(41) *Fuentes y estudios de la espiritualidad ignaciana*, en «Manresa», 28 (1956). Consúltese el apartado, cuyo título es: «La grandeza: nota característica de su espiritualidad.»

(42) Léase la novísima edición *L'esprit de Saint Ignace*, revisada y anotada por el P. Pinard de la Bullaye, S. I.

(43) Iparraguirre, I.-Dalmases, C., S. I.: *Op. cit.*, 673.

solicita interno sentimiento de las penas para que el temor de ellas le ayude a no caer en pecado [65]; en el triple coloquio del tercer ejercicio de la primera semana pide conocimiento y aborrecimiento del pecado, del desorden de sus operaciones y del mundo, haciéndose cauteloso ante este peligroso panorama del combate espiritual [63]; la meditación del Rey Eternal le habla de lucha en el seguimiento de Cristo contra formidables adversarios interiores y exteriores: la propia sensualidad y el amor carnal y mundano [97]; la de las Banderas le pone delante el poder y astucia de Lucifer, sus engaños de mal caudillo, sus redes y cadenas de tentación [140-142]; y las reglas de discernimiento de espíritus le abren nuevos horizontes borrascosos de pugna contra el ángel malo, con los que hay que contar mientras se vive en la tierra. Con este temor se llega a la leticia pura y espiritual de la cuarta semana, nacida de la abundancia de gracia letificante y del crecido sentimiento de la propia miseria.

Es equivocado dejar al alma sólo en el temor y desconfianza de sí. Loyola cree oportuno recordarlo en la siguiente regla: "Dado—escribe—que sobre todo se ha de estimar el mucho servir a Dios nuestro Señor por puro amor, debemos mucho alabar el temor de la su divina majestad; porque no solamente el temor filial es cosa pía y santísima, mas aun el temor servil, donde otra cosa mejor o más útil el hombre no alcance, ayuda mucho para salir del pecado mortal; y, salido, fácilmente viene al temor filial, que es todo acepto y grato a Dios nuestro Señor, por estar en uno con el amor divino" [370]. Así, pues, se llega a un temor de hijo de Dios, que se da la mano con el amor.

Que en lo más penoso de la temible tentación pueda, si quiere, vencer el ejercitante, se lo recuerda expresamente San Ignacio en la regla 7.ª de discreción de espíritus de la primera semana [320], pues Dios le proporciona el auxilio suficiente para la victoria. Puede, por lo tanto, tener su confianza la firmeza y certeza requeridas.

3. *Lucha de los Ejercicios contra los enemigos de la confianza*

En los párrafos precedentes ya hemos indicado en principio y, a veces en especie, lo que ahora nos toca desarrollar. Hay un enemigo de la confianza "por exceso"—la presunción—y un estado más propenso a darle origen—la consolación—; asimismo, hay otro adversario "por defecto"—el descorazonamiento—y un estado—la desolación—, tierra abonada a engendrarlo.

Expresados estos pensamientos en afirmaciones redondas, necesitan una aclaración. La presunción puede nacer aun fuera de la consolación. Esta, cuando es auténticamente espiritual, es valiosísimo sostén de la esperanza. Cuando es falsa, el peligro de presumir está a la vista, peligro que, si no se tiene cuidado, puede brotar aun con ocasión de la consolación verdadera. La desolación, por su parte—sea la originada por culpa nuestra o la permitida por Dios para sola prueba del alma—siempre es un estado que hay que vigilar mucho para que no inicie la desconfianza; si bien es verdad que, cuando es sólo prueba, se hace más fácil al desconsolado mantenerse confiado, por no entrar de por medio la ceguera y desazón provenientes de la rebeldía al divino

beneplácito. Y es precisamente este estado doloroso, bien llevado, el que proporciona a las personas espirituales oportunidad de robustecer su confianza elevándola a un grado de perfección envidiable.

Ordenemos y explanemos rápidamente estos temas, comenzando por la presunción.

Fundamental para la confianza en Dios es el sentimiento de la propia nada y absoluta dependencia de su dominio y voluntad. El que se cree algo—esté o no consolado—presume de sí mismo. San Ignacio sabe que no hay edificio firme sobre la arena movediza del propio valer humano y sólo acierta a construir sobre la roca inconmovible de nuestra posición de "criaturas". El hombre, según el Principio y Fundamento, es creado por Dios—se entiende de la "nada"—; verdad que le conduce a la conciencia de esa "nada propia" y de su "plena dependencia" del "Criador" y "Señor". He ahí dos nombres de Dios que el Santo inserta constantemente en sus escritos; dos nombres que aniquilan la presunción, porque nos hacen mirar únicamente a nuestra nada, miseria e indigencia, y al "todo" divino. De esta forma puede decirse ser Loyola maestro y doctor de la nada, como lo es San Juan de la Cruz, aunque no redacte enumeraciones de las nadas creadas con la expresividad y elocuencia del Santo carmelita. El corazón, la lengua y la pluma se le van como instintivamente a títulos expresivos de la divina plenitud.

Cuanto se lleva a ejecución en los Ejercicios—elección, reforma, etc.—supone la convicción de esa nada y de ese todo. Lo hace notar explícitamente Ignacio en los puntos principales de su libro. Léase, a modo de ejemplo, el preámbulo para hacer elección, donde en pocas líneas se le recuerda varias veces al ejercitante ser pura criatura al servicio total del Criador [169].

Si a lo dicho se añade el plan ignaciano de propia humillación a la vista de los pecados cometidos y de temor santo ante el combate con las aficiones desordenadas, tantas y tan difíciles de vencer, y con los tres terribles enemigos del hombre—plan que no se abandona en ninguna de las semanas—, se entenderá todavía mejor que a la presunción no le queda sitio en las aleccionadoras páginas del áureo librito. Este, además, es un incesante llamamiento al auxilio divino o petición perseverante de la gracia; lo cual contribuye muy eficazmente a podar en el hombre los brotes de elación y suficiencia.

Digamos ahora dos palabras sobre la consolación. Cuando ésta es moneda falsa de tipo natural eufórico o provocada por el enemigo de natura humana para sus fines, o de menos quilates espirituales, obvio es que nos lleve a pensar presuntuosamente sobre nuestra valía y potencia. Esto bien merece ser señalado como zona de peligro. El caso reviste particular transcendencia al tratarse de consuelos "del ángel malo, que se forma sub angelo lucis" [332]. San Ignacio ha escrito varias reglas acerca de estas consolaciones "diabólicas". Son avisos de la segunda semana para personas versadas en cosas espirituales y contienen materia más sutil y subida que la que un primerizo podría entender [10]. El hecho es que el mal espíritu consuela para atraer al alma "a su dañada intención y malicia" [331], que entra él en el ánima devota para "salir consigo", "trayendo a la ánima a sus engaños cubiertos" [332]. Y lo hace con tanto disimulo, que es menester estar muy atento para descu-

brir el punto de desvío en su proceso consolatorio [333, 334]. Este termina conforme a sus "perversas intenciones" [332], que no son otras sino la inquietud [333] y la hinchazón, pues él es el padre de la soberbia [142].

Aparte de esto, nuestro Santo se fija en las repercusiones nocivas que, por una u otra vía, podrían ocasionarse de la "consolación verdadera". En una regla escribe: "el que está en consolación piense cómo se habrá en la desolación que después vendrá, tomando nuevas fuerzas para entonces" [323]. Y en otra añade: "el que está consolado procure humillarse y bajarse cuanto puede, pensando cuán para poco es en el tiempo de la desolación sin la tal gracia o consolación" [334]. Su docencia es transparente: el tiempo limitado del consuelo no es para presumir, antes para todo lo contrario. Entonces hay que pensar en lo poco que somos durante la prueba, que pronto vendrá, y fortalecerse para una pelea en la que se espera vencer. Este es el espíritu de la anotación 14.ª, tendente a cortar toda imprudencia presuntuosa en el período consolador. Al director le dice: "si ve al que los rescibe [los Ejercicios] que anda consolado y con mucho hervor, debe prevenir que no haga promesa ni voto alguno inconsiderado y precipitado; y cuanto más le conociere de ligera condición, tanto más le debe prevenir y admonir...; mucho debe mirar la propia condición y subiecto, y cuánta ayuda y estorbo podrá hallar en cumplir la cosa que quisiese prometer" [14].

La tendencia de la consolación ignaciana no es sólo negativa, de vencer adversarios de la confianza, cosa que de rechazo contribuye a la formación de un clima favorable al desarrollo de esta virtud; es, también, positiva, de intenso cultivo del campo donde ésta prospera. Uno de los principales fines de la cristiana consolación es confortar, animar, robustecer la esperanza. El autor de los Ejercicios no lo ignoraba y procuró diligentemente imprimir ese sello en su libro. Su precisa y magnífica definición de consolación espiritual refleja toda la luminosidad del más puro optimismo. "Llamo consolación—escribe—cuando en el ánima se causa alguna moción interior con la cual viene la ánima a inflamarse en amor de su Criador y Señor, y consequenter cuando ninguna cosa criada sobre la haz de la tierra puede amar en sí, sino en el Criador de todas ellas. Asímismo cuando lanza lágrimas motivas a amor de su Señor, ahora sea por el dolor de sus pecados, o de la pasión de Cristo nuestro Señor, o de otras cosas derechamente ordenadas en su servicio y alabanza; finalmente llamo consolación todo aumento de esperanza, fe y caridad y toda leticia interna que llama y atrae a las cosas celestiales y a la propia salud de su ánima, quietándola y pacificándola en su Criador y Señor" [316]. Todo es aquí amor puro a Dios y a las criaturas, dulce sumisión y entrega pacífica al Criador, devoción tierna, animosa confianza y aliento sobrenatural. Este precioso estado se ha de agradecer mucho al Señor y se ha de conservar de nuestra parte, cerrando la entrada al ángel malo, que a toda costa querrá intervenir para desviarlo hacia el terreno donde triunfen su "intención depravada" y sus "acostumbrados engaños" [334]. Mientras dura, hay que llenarse de vigor espiritual [323], pues entonces cunde el trabajo por ser leve y fácil perseverar en la oración mental y en toda clase de prácticas piadosas [13].

El acrecentamiento de confianza durante el proceso consolatorio se evidencia en unas observaciones hechas por San Ignacio a Sor Teresa Rajadell en una carta del año 1536, que puede considerarse como autorizado comentario a sus reglas de discernimiento de espíritus. Dice él que de Dios nos vienen dos lecciones. "La una da, la otra permite; la que da es consolación interior, que echa toda turbación, y trae a todo amor del Señor; y a quiénes ilumina en tal consolación, a quiénes descubre muchos secretos, y más adelante. Finalmente con esta divina consolación todos trabajos son placer, y todas fatigas descanso. El que camina con este fervor, calor y consolación interior, no hay tan grande carga que no le parezca ligera; ni penitencia, ni otro trabajo tan grande, que no sea muy dulce. Esta nos muestra y abre el camino de lo que debemos seguir, y huir de lo contrario" (44). El Santo estima grandemente estas visitas alentadoras del cielo por los subidos efectos que producen, uno de los cuales es el incremento de esperanza sentida y vivida; y tanto las aprecia, que mientras dura la segunda lección que Dios permite, o ataque del espíritu maligno, hace lo posible para no impedir ulteriores consuelos divinos y aun llega a prometer al ejercitante desconsolado que esa hora feliz no tardará en presentarse, poniendo los medios: "piense—le dice—que será presto consolado, poniendo las diligencias contra la tal desolación" [321].

Adversario terrible de la confianza es el descorazonamiento. No hablamos de la desesperación que hace desaparecer la esperanza como virtud teologal y, consiguientemente, la "fiducia, robur spei". Aludimos, cuando menos, a un hombre que tiene el mínimo de confianza requerida para mantener el hábito infuso de esperanza; y, más todavía, a personas en gracia que tratan de virtud y poseen la confianza en un grado mayor, pero no tan robustecida, a causa del desaliento, como cumple a quienes aspiran ir adelantando "siempre" y "a buen paso" en la vida espiritual. Ese descorazonamiento en dichas almas está íntimamente ligado a estados depresivos—temporales o permanentes—que se atraviesan en la vida humana. En el segundo grupo podemos citar ciertas situaciones de dolor o impotencia física o moral—pobreza, abandono, enfermedades del cuerpo o de la psiquis—particularmente prolongados y aun vitalicios. Los Ejercicios atienden a estas necesidades de una manera general, pero muy eficaz, en cuanto promueven la santa "indiferencia" para todo lo que no está prohibido y es permitido o querido por Dios; una indiferencia no estoica, sino cristiana, que tiene la valentía y el ánimo de entregarse en manos de ese Dios, que se muestra al ejercitante en su oración mental sumamente bondadoso, amante, benéfico y providente. Cualquier hombre—pobre, abandonado o enfermo— que viva el espíritu de los Ejercicios, alcanzará la paz en sus males y la confianza de sobrellevarlos con paciencia y aun con alegría espiritual.

Más expresamente nombra San Ignacio otros estados aflictivos de duración variable, que, de no intervenir otros factores, se supone menos permanente que la de los arriba citados. Son, por otra parte, dolencias y pesares que afectan con frecuencia la actividad de todo hombre virtuoso. Todos tenemos tentaciones, pruebas, molestias y cruces, y sentimos trabas fastidiosas a nues-

(44) Iparraguirre, I.-Dalmases, C., S. I.: *Op. cit.*, 662.

tras potencias. Este es el dominio de la desolación. "Llamo desolación—escribe Loyola—todo el contrario de la tercera regla [o consolación]; así como oscuridad del ánima, turbación en ella, moción a las cosas bajas y terrenas, inquietud de varias agitaciones y tentaciones, moviendo a infidencia, sin esperanza, sin amor, hallándose toda perezosa, tibia, triste, y como separada de su Criador y Señor" [317].

Los Ejercicios, dentro de su brevedad, insisten mucho sobre el estado de desconsuelo. Primero, por ser muy común, al ser varias y repetidas las causas que lo provocan. La consolación espiritual se aleja de nosotros por nuestras faltas en ser negligentes en los ejercicios espirituales; por probarnos Dios para cuánto somos; y para que no pongamos nido en cosa ajena, creyendo que la consolación es cosa nuestra [322]. Una segunda razón de esa insistencia es el efecto desastroso que puede engendrar la desolación, si no se acierta a conservar durante la misma el ánimo sereno y esperanzado. Y, cabalmente, a robustecer la esperanza y dar aliento se dirigen las cautelas ignacianas. La regla general la da la anotación 7.ª No se puede faltar a ella sin grave detrimento del fruto que se desea conseguir en el retiro. Es para el director y ya la conocemos, pero merece retranscribirse. Dice así: "El que da los ejercicios, si ve al que los recibe que anda desolado y tentado, no se haya con él duro ni desabrido, mas blando y suave, dándole ánimo y fuerzas para adelante, y descubriéndole las astucias del enemigo de natura humana, y haciéndole preparar y disponer para la consolación ventura" [7]. Esta labor de quien dirige se facilita mucho con la aplicación de las reglas de discreción de espíritus de la primera y segunda semana, según sea la desolación que padece el ejercitante [8, 9].

Las recomendaciones de Ignacio a su discípulo desolado son taxativas y de gran potencia psicológica y espiritual. Ante todo, "firmeza y constancia": "en tiempo de desolación nunca hacer mudanza, mas estar firme y constante en los propósitos y determinación en que se estaba el día antecedente a la tal desolación, o en la determinación en que estaba en la antecedente desolación." Y eso ha de hacerse así—añade en plan de urgir al ejercitante— porque en la desolación nos guía y aconseja el mal espíritu, "con cuyos consejos no podemos tomar camino para acertar" [318].

Todavía un paso más. No sólo no se ha de hacer cambio en los propósitos, sino que toda la mudanza ha de ser "contra la misma desolación". No se la concede beligerancia. Y para ello se aplican los grandes medios: instar más en la oración, mucho examinar y alargarse en algún modo conveniente de hacer penitencia [319].

Mas como la desolación no se declara tan fácilmente vencida, hay que tener mientras dura "mucha paciencia", que es contraria a las vejaciones que le vienen al desconsolado, quien debe pensar, según lo hemos dicho, será pronto aliviado poniendo los medios [321].

Es muy importante la "actitud enérgica" ante el enemigo tentador, "mostrándole mucho rostro" y haciendo el "oppósito per diametrum" de lo que propone. Ante esta actitud se enflaquece y pierde brío, dándose a la fuga. "Por el contrario, si la persona que se ejercita comienza a tener temor y perder ánimo en sufrir tentaciones, no hay bestia tan fiera sobre la haz de la tie-

rra como el enemigo de natura humana, en prosecución de su dañada intención con tan crecida malicia" [325].

En esta lucha "no conviene al desolado trabajar en solitario". Dé cuenta de la tentación al confesor o a otra persona espiritual, que conozca los engaños y malicias del mal espíritu, para mejor guardarse de ellos. Esto será un gran sostén de su confianza en la victoria, pues el espíritu de tinieblas, confundido por la claridad, emprende la huída [326].

Como es pernicioso andar a ciegas en lo tocante al conocimiento propio, debe el tentado "saber cuáles son sus puntos flacos" en materia de virtudes teologales, cardinales y morales, a fin de fortalecerlos, pues el enemigo acostumbra atacar al castillo del alma por la parte más débil y desmantelada [327].

La victoria en todo caso depende de la gracia de Dios, y ésta no siempre la sentirá el que está en desolación. Sepa que el Señor le ha dejado "en prueba", abstrayéndole "su mucho hervor, crecido amor y gracia intensa". Pero no pierda ánimo, porque "puede con el auxilio divino" vencer, "el cual siempre le queda" [320]. Y "piense el que está en desolación que puede mucho con la gracia suficiente para resistir a todos sus enemigos, tomando fuerzas en su Criador y Señor" [324].

San Ignacio arma al hombre en desconsuelo con todas las armas de la confianza, dándole conciencia de que tiene la gracia necesaria y de que puede cooperar a la misma. Y para que acierte a conocer cuándo está bajo la acción del enemigo, con el fin de oponer valientemente el contraataque, le asegura que quien, como él, va de bien en mejor subiendo, sufre la presión del mal espíritu cuando siente tristeza irrazonable, impedimentos en el servicio de Dios, inquietud por falsas razones que obstaculizan la marcha hacia adelante, carencia de ánimo, de paz y de quietud [315].

Finalmente, el pensamiento de la predestinación no debe ceder en perjuicio del buen obrar y de la confianza, de modo que no se venga en error ninguno, como algunas veces acontece cuando se dice: Si tengo de ser salvo o condenado, ya está determinado y por mi bien hacer o mal, no puede ser ya otra cosa; y con esto se descuidan los actos conducentes a la salvación y provecho espiritual del alma [367].

Los Ejercicios mencionan un "caso sombrío". Es el de los que van de pecado en pecado, sin querer abandonar la senda del vicio. A esos tales el buen espíritu tiene que procurarles desolación, "punzándoles y remordiéndoles las conciencias por el sindérese de la razón" [314]. Todo ese desconsuelo es justo y necesario, y les viene a maravilla para hacerles cambiar de ruta. Por lo demás, a esta mudanza impulsa San Ignacio en la primera semana con toda suerte de razones, poniendo ante la vista del pecador la divina misericordia, engendradora de una saludable confianza. Para la "conversión" el ángel bueno da siempre ánimo y aliento.

4. *Sugerencias finales*

Nadie que haya examinado cuanto precede podrá poner en duda la real y eficacia docencia de los Ejercicios sobre la "fiducia". Hemos planteado la

cuestión en sus principales aspectos—positivo y negativo—, considerando a esta virtud en sus propios constitutivos, en los estados de la vida humana que forman su ambiente y en sus capitales impedimentos. Y en todas estas facetas hemos observado la defensa cerrada y el cuidadoso cultivo que hace del "robur spei" en que con toda razón puede ser llamado gran maestro de la confianza: San Ignacio de Loyola.

No lo hemos dicho todo, ni mucho menos. Para ser completos, deberíamos ahora emprender otro camino—largo, quizá— por campos de la espiritualidad ignaciana, en los que florece y fructifica copiosamente esta planta del firme y recio deseo fiducial. Son vías de luminosidad esplendente, que recorre el alma iluminada por la luz y enfervorizada por el calor del santo "optimismo", del "gozo" espiritual, del "abandono" y del "amor". El estudio de la confianza ignaciana a base de sus relaciones con esos elementos—optimismo, leticia, entrega y amor—es un problema que adivinamos ser interesante y fecundo. Algo hemos indicado sobre ello en nuestro trabajo; pero creemos que se podría explanar mucho más. Eso sería, en suma, una aplicación a nuestro punto del problema más general de las conexiones existentes entre la esperanza y el amor, considerado en sí mismo y en sus frutos.

Los Ejercicios contienen un optimismo vigoroso, repleto de virtualidades de la mejor calidad. No son pesimistas, ni tétricos. No abaten más que al que los hace mal o medianamente o al que, sin hacerlos, no los entiende. Nunca se vibra más de entusiasmo por vivir la vida humana en su plenitud racional y espiritual que en tiempo de este confortante retiro. Ciertamente, hay lucha mientras se practican; pero va envuelta en fe y esperanza. Optimismo no es la ausencia de combate; es el ánimo en la pelea y la confianza en la victoria. El tema del "Optimismo en los Ejercicios", por ser menos conocido, es digno de ser tratado en toda su extensión.

Si alguién cree ser la alegría algo distinto del optimismo o, por lo menos, un importante matiz suyo—cuya naturaleza no hay por qué describir ahora—le diremos que también aquí hay materia de trabajo. El tema de la "Alegría en los Ejercicios", menos estudiado que otros, merece ser puesto en plena luz para las felices consecuencias que está llamado a producir. El gozo espiritual, como asunto de meditación, es mencionado varias veces en el librito ignaciano. Y no sólo en la cuarta semana, cuando en la petición de las contemplaciones implora el Santo la "gracia para me alegrar y gozar de tanta gloria y gozo de Cristo nuestro Señor" [221], o sea, la leticia más pura que puede desearse. Lo mienta también en otras meditaciones de los Misterios de la vida de Jesús. ¿Será una casualidad el que Ignacio, en la concisa y diminuta redacción de sus puntos, aluda formal o virtualmente al gozo del niño Juan Bautista, de Isabel y María en la Visitación de ésta a su prima [263], al de los ángeles y pastores en el Nacimiento de Cristo [265], al de Jesús al vencer las tres tentaciones [274], al de los discípulos en las bodas de Caná [276] o en el dominio de Jesucristo sobre el mar embravecido [279], al de la Magdalena en su conversión y perdón de sus pecados [282], al de la multitud en la multiplicación de los panes [283], al de la transfiguración [284], al gozo por la resurrección de Lázaro [285] y por el triunfo del Maestro en su entrada en Jerusalén [287]? No es esto casual; es cosa buscada por él, hombre de espí-

ritu abierto y gozoso, alma risueña y radiante, que no desaprovecha los límpidos manatiales donde se gusta y saborea la verdadera alegría.

Otro capítulo de interés—ya tratado con competencia por el P. Eusebio Hernández (45)—es el de la entrega o abandono del alma a Dios en los Ejercicios. Evidentemente, esa entrega total a la voluntad de Dios y ese abandono filial en sus divinas manos para todo cuanto del hombre disponga en vida o muerte, en salud o enfermedad, en abundancia o penuria, en éxitos o fracasos..., no son sino el término final de una confianza perfecta. Y si, como lo probó el P. Hernández, los Ejercicios buscan, preparan y hacen ejecutar esa entrega y además "impulsan más allá" en el tercer grado de humildad, la conclusión justa es que ellos dan los mayores vuelos a la confianza, que arrebata el alma a lo sumo del abandono y aun a elegir siempre lo más duro y penoso, siendo igual alabanza y gloria de su divina Majestad.

Finalicemos nuestras notas con una última sugerencia, ya implícita en las líneas que preceden, pero merecedora de ser acentuada en términos explícitos. La vida espiritual, que estudia la Teología ascético-mística, supone la gracia santificante y el deseo de perfección en su punto de partida. Ella va del amor incipiente al amor perfecto. Y con el amor va creciendo la confianza, porque la realización del amor es obra de los hombres magnánimos, fuertes y esperanzados. Aquí, en la tierra, la vida de intensa esperanza desemboca en vida de amor; y cuanto aquélla sea de más intensidad, tanto mayor será el incremento de ésta. Recíprocamente, de la vida de amor refluye una corriente de esperanza y "fiducia", de magnanimidad y fortaleza y de todas las virtudes. Es el influjo de una virtud "reina" sobre las otras, de una virtud que es, hablando en lenguaje teológico, forma de todas las demás (46). Por la confianza vamos al gran amor. Mucho aliento se necesita para cubrir ese trayecto. Mas cuando el amor es tal, de él mana un efluvio de confianza en grado muy elevado, porque entonces todo se hace bien y con robustez crecida de esperanza, pues todo se hace por amor, que es la mayor de todas las fuerzas. Los Ejercicios son "para alcanzar amor" [230-237], y no cualquier amor, sino el mayor posible. Son, por lo tanto, una ruta de inquebrantable confianza en el camino de ida hacia él y en el de retorno del amor hacia ella. Quien siga y describa paso a paso las sublimes peripecias de este viaje ideal en el libro de los Ejercicios y, sobre todo, en la última contemplación de los mismos—lección sublime del Maestro Loyola—, ambientándolo todo en el resto de la espiritualidad del Fundador de la Compañía de Jesús, habrá escrito la página más bella de la confianza ignaciana.

---

(45) *La entrega o «abandono» del alma a Dios y los Ejercicios,* en «Manresa», 14 (1942) 97 106: 15 (1943) 107-114.

(46) Beraza, B., S. I.: *Op. cit.,* 1260 ss.

LA SANTA MISA Y LOS SACRAMENTOS EN LOS EJERCICIOS

por

JOSE SOLA, S. I.

LA SANTA MISA Y LOS SACRAMENTOS EN LOS EJERCICIOS

El tema puede parecer, a primera vista, algo periférico a los Ejercicios, pero de hecho, en el punto de conjunción que es el prisma de la gracia, los Ejercicios y los Sacramentos son convergentes y entran en conjunción formando unas coordenadas, que se apoyan en la realidad de la gracia.—Así viene a convertirse el tema en uno de los problemas más céntricos de los Ejercicios. Y por su relación con el binomio sacramental (Matrimonio-Orden) es ya tangencial al núcleo mismo de los Ejercicios, que es la elección; y por el otro binomio Sacramental (Confesión-Eucaristía) se relaciona íntimamente, por la Confesión con el problema de la cázarsis o purificación del alma, tanto la ascética (activo-pasiva) como la mística (activo-pasiva); purificación de los sentidos y del espíritu en lenguaje del Doctor místico; y purificación sacral por el Sacramento de la Penitencia. Por la Eucaristía se relaciona también el tema con el problema de la unión, en que consiste la perfección, por la unión de la Comunión Eucarística, que es inductiva de la ascética y mística, y es incoativa de la unión beatífica por la visión y el amor y de la bienaventuranza eterna.

A. *Los Ejercicios y la Misa.*

El problema, en cierto modo, es bifásico, pues por una parte se pueden considerar la Santa Misa y los Sacramentos en los Ejercicios atendiendo al papel que en ellos juegan: y por otra parte cabe contemplar los Ejercicios reflejados perfectamente coincidentes en la Santa Misa y en los Sacramentos. Este último aspecto de los Ejercicios en la Misa se puede considerar en la Santa Misa en sí como realidad Sacrificio-Sacramento. En la realidad de la Misa podremos distinguir: *Antemisa,* que responde a la primera semana; *Ofertorio,* que se relaciona con la 2.ª semana; *Consagración* o tercera semana, y *Comunión* o 4.ª semana.

En segundo lugar se pueden considerar los Ejercicios reflejados en las diversas misas, haciendo ver cómo en las diversas misas (introitos-colectas-secretas-poscomuniones—epístolas y evangelios) se hallan reflejados los Ejercicios.

Y en tercer lugar se podrían estudiar los Ejercicios reflejados en el ciclo litúrgico: Adviento y Cuaresma corresponden a la 1.ª semana, porque el Adviento representa el tiempo del reinado del pecado y la Cuaresma es la penitencia y espíritu de compunción propio del espíritu de la 1.ª semana. Navidad en la segunda semana. Semana Santa es la tercera semana, y el ciclo de la Resurrección es la cuarta semana. En correspondencia con las vías o jornadas del desarrollo de la vida sobrenatural; Adviento y Cuaresma son la

vía purgativa de la primera semana; Navidad y Dominicas después de Pentecostés es la vía iluminativa de la 2.ª semana; la dominica de Pasión y Semana Santa es la vía unitiva paciente de la tercera semana; y la Resurrección hasta Pentecostés es la vía unitiva fruitiva de viadores, y Pentecostés será la vida de ejercicio de Dones del Espíritu Santo, correspondiente a la contemplación para alcanzar amor.

B. *Ejercicios y Sacramentos.*

Si queremos estudiar la relación de los Ejercicios con los Sacramentos en general, que hemos dicho que hallan su punto de conjunción o convergencia en la gracia, es sorprendente la analogía de los Ejercicios con los Sacramentos, según aquellas palabras del Tridentino en su sesión VII: "Per quae (Sacramenta) omnis vera iustitia vel incipit, vel coepta augetur, vel amissa reparatur". Estas palabras son aplicables a los tres estados en que se pueden empezar los Ejercicios; o bien para adquirir la justificación, o para aumentarla, o para repararla. Esa definición puede servir para explicar los tres grados de las tres vías, aunque algo menos ajustadamente: adquisición de la gracia. vía purgativa (penitencia, 1.ª Semana); aumento de esa gracia (por la imitación de Cristo, vía iluminativa por contemplación, 2.ª Semana); o reparación de la gracia de unión perdida o disminuída (3.ª y 4.ª Semana).

También es sorprendente la analogía del proceso del alma en los Ejercicios con el proceso de la justificación delineada por la sesión VI del mismo Tridentino destacándose así en relación con la gracia cuando dice: "Disponuntur autem ad justitiam dum excitati divina gratia et adiuti fidem ex auditu concipientes, libere moventur in Deum. Credentes vera esse quae divinitus revelata et promissa sunt (resolución de ir a ejercicios)... et dum *peccatores* se esse intelligentes (meditación de los pecados) a divinae iustitiae timore quo utiliter concutiuntur (infierno, muerte, juicio) ad considerandam Dei misericordiam se convertendo in spem eriguntur, fidentes Deum sibi propter Christum propitium fore (coloquio del infierno, hijo pródigo), illumque tanquam omnis iustitiae fontem diligere incipiunt ac propterea moventur adversus peccata, per odium aliquod et detestationem" (coloquio con Cristo, tres coloquios).

Conseguida la purificación en la primera semana, en las siguientes se consiguen los efectos positivos de la justificación: "iustificatio... non est sola peccatorum remissio (primera semana), sed et sanctificatio et renovatio interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiae et donorum, unde homo ex iniusto fit iustus". Ese mismo incremento en las virtudes, propio de las tres últimas semanas lo expresa el Tridentino al describir el aumento de la purificación recibida, con palabras de San Pablo. "Sic ergo iustificati et amici Dei ac domestici facti, euntes de virtute in virtutem renovantur de die in diem. hoc est, mortificando nembra carnis suae et exhibendo ea arma justitiae in sanctificationem per observationem mandatorum Dei et Ecclesiae: in ipsa iustitia per Christi gratiam accepta, cooperante fide bonis operibus crescunt atque magis iustificantur."

Si no hubo influjo de esas definiciones conciliares Tridentinas en los Ejercicios, por estar tal vez ya totalmente terminados; (no es fácil poder negarlo, como tampoco afirmarlo), pero sí, tal vez, pudo enterarse San Ignacio por sus

hijos Salmerón y Laínez, que intervinieron como teólogos pontificios en el Concilio Tridentino, de esas definiciones conciliares y alegrarse en su espíritu de la semejanza de ese proceso de la justificación y santificación descrito por los Padres del Concilio con el proceso marcado por él en sus Ejercicios. "aprendidos de Dios".

C. *Ejercicios y gracia.*

Señalemos también la relación de los Ejercicios con la gracia y con los Sacramentos, basada en este principio de que dos cosas que se relacionan con una tercera, se relacionan también entre sí, pudiéndose establecer este otro binomio: Los Sacramentos se relacionan con la gracia con relación mutua; los Ejercicios se relacionan con la gracia, luego, los Ejercicios se relacionan con los Sacramentos; los Ejercicios se relacionan con los Sacramentos, luego se relacionan con la gracia.

No vamos a tratar la relación de los Ejercicios con la gracia. Se ha tratado en la ponencia "Deseo, atención y docilidad a las gracias" por el P. Tejerina. Queremos decir sólo una cosa. Y es que recorriendo todos los Ejercicios bajo ese prisma, a pesar de estar tratándolos y dándolos continuamente, quedamos sorprendidos profundamente al constatar las muchísimas veces que se habla de la gracia en los Ejercicios, y cómo todos ellos se apoyan en esa realidad. Resultando del todo incomprensible, cómo el que los haya siquiera leído, pueda tener ni la idea más remota de que estos Ejercicios de San Ignacio pequen o tengan el más lejano peligro de pelagianismo o semipelagianismo o voluntarismo. Ese error es tan inaceptable, como el de los que han querido hacer creer que el único método de oración de S. Ignacio es la meditación discursiva, hallándose en los Ejercicios la consideración, la repetición, el resumen, la aplicación de sentidos, los tres modos de orar y la contemplación de la 2.ª semana; o como el de los que sostienen que San Ignacio sólo pone en juego el temor y no el amor, o el de los que sostengan que son sólo Ejercicios de puro y escueto ascetismo y así de otras antinomías que se reprochan a los Ejercicios.

D. *Ejercicios y Dones del Espíritu Santo.*

Los Sacramentos y la gracia se relacionan con los dones del Espíritu Santo. Los Ejercicios se relacionan con los Sacramentos y con la gracia, luego los Ejercicios se relacionan con los dones del Espíritu Santo. O bien este segundo binomio: Los Sacramentos se relacionan con la Liturgia y con la gracia y viceversa. Los Ejercicios se relacionan con los Sacramentos y con la gracia, luego los Ejercicios se relacionan con la Liturgia.

Respecto de los Ejercicios y los dones del Espíritu Santo sólo queremos lamentar que no haya ningún trabajo sobre este punto. En "Manresa" no hay más que un solo artículo que trata, materialmente, pero no formalmente, este tema y es el del P. Ogara. Tenemos un trabajo a medio terminar. Pero ojalá se tomara ese tema como objeto de una discusión o tesis de doctorado en Ascética o en Teología.

Respecto del tema tan sugestivo de los Ejercicios y la Liturgia algo diremos a continuación aunque sólo indirectamente. Lo ha empezado a tratar el P. Nicolau en "Manresa"; pero, ojalá volviera a tratarse también por otros.

No pudiendo detenernos más en esa explicación general, tal vez un tanto prolija, vamos a tratar más detenidamente sólo tres puntos.

E. *Piedad objetiva y subjetiva.*

En el trasfondo, el tema enunciado en el título de esta ponencia soporta un problema de fondo, básico y fundamental, y es el de la oposición que se ha querido ver entre el llamado *Opus operantis* y *Opus operatum,* o entre la piedad llamada objetiva y la subjetiva.

En segundo lugar vamos a tratar de la confesión, que se relaciona directamente con los Ejercicios, y en tercer lugar trataremos de la Misa en los Ejercicios.

El problema de fondo está hoy, gracias a Dios, definitivamente zanjado por la Encíclica *Mediator Dei*; pero durante bastante tiempo estuvo en el primer plano de la pantalla de las discusiones, sostenido tenazmente por el benedictino Dom Festougière por los años 1914, sobre todo en los artículos de la "Revue de Philosophie", publicados luego aparte en un folleto "La Liturgie catholique".

Es el problema de la llamada oración objetiva, sacral, ritual, litúrgica, oficial, social, colectiva, sacramental, de la Iglesia, contrapuesta a la llamada oración meramente subjetiva, individualista, privada, activista, voluntarista y poco menos que semipelagiana. En el fondo es el eterno problema del *opus operantis* que en la realidad toca el problema de la cooperación de las dos causas; problema de gracia y libertad, problema de concurso y problema de la causa primera y de la causa segunda.

Pío X, en su exhortación al Clero *Haerent animo,* exhorta a conciliar la liturgia con la meditación.

La Encíclica *Mediator Dei* de Pío XII y en parte la *Corporis Christi Mystici,* han puesto las cosas en su punto. La conclusión a que nos lleva la Encíclica es ésta: No hay oposición ni contradicción entre estas dos realidades. "Potior excellentia liturgicae precationis, neutiquam significat duo haec precandi genera inter se discrepare vel repugnare."

Las palabras del Papa no pueden ser ni más claras ni más terminantes, ni más tranquilizadoras. "In spirituali vita nulla intercedere potest discrepantia vel repugnantia inter divinam illam actionem quae ad perpetuandam nostram Redemptionem gratiam in animos infundit, ac sociam laboriosamque hominis operam, quae donum Dei non reddat vacuum oportet." No puede haber contradicción entre la eficacia del rito externo de los Sacramentos que proviene del valor intrínseco de los mismos *(ex opere operato)* y el mérito del que los administra o recibe *(ex opera operantis).* No puede haber contradicción entre las oraciones privadas y las plegarias públicas; entre la ética y la contemplación de las verdades sobrenaturales; entre la vida ascética y la piedad litúrgica. Entre aquella acción divina que derrama en nuestras almas la gracia, para perpetuar nuestra Redención, y la actividad laboriosa y cooperante del hombre, a fin de que no se haga inútil el don de Dios.

La piedad objetiva no puede pretender que desaparezca la piedad subjetiva y personal. Los Sacramentos tienen una virtud objetiva (por la virtud de

Cristo y por la unión de los cristianos con Cristo) por la gracia por una parte significada por los símbolos y por la materia, y por otra causada y producida por la causa eficiente; pero no por eso hay que despreciar todo lo que esté fuera del culto público y no se conexione directamente con la liturgia o sacramentalidad objetiva.

No hay que impugnar como contrapuestos o contrarios o contradictorios el *opus operantis* y el *opus operatum*. No hay que despreciar ni menospreciar la oración mental, meditación, Ejercicios, ascesis y trabajo personal. ¡Qué oportunas vinieron esas Encíclicas!

Pero es que, además, por otra parte, los Ejercicios de San Ignacio, prescindiendo de lo dicho se puede decir que están totalmente impregnados de un sentido profundo de liturgismo verdadero por el respeto y veneración al *opus operatum*—Sacramentos, Confesión, Eucaristía, Misa, gracia, y a Cristo, fuente de toda gracia—; y aun del liturgismo meramente exterior, cosa que nadie se atreve ya a negar, desde que se van dando a conocer en los Ejercicios, y aun por tantos Obispos en sus Pastorales, las "Reglas para el sentido verdadero que en la Iglesia militante debemos tener". Especialmente las del primer bloque 1-9 donde se llega hasta exhortar a que se alaben las candelas encendidas.

Solventado ese problema de fondo, quedarían cuatro problemas Sacramentales; y, por tanto, sólo por eso serían ya de bastante interés—La Misa, la Confesión, Orden y Matrimonio; y otros, como serían el problema de la gracia en los Ejercicios, el problema de los dones del Espíritu Santo y el problema del Sacramento del Orden y del Matrimonio, no en su aspecto dogmático, pero sí en el práctico, en cuanto objeto de la elección de estado como objetivo esencial o primordial de los Ejercicios.

Y alrededor de ellos se podrían tratar los problemas prácticos, de no poco interés, sobre el tiempo, modo, con quién se ha de hacer la confesión (problemas que trata el P. Aldama en la ponencia sobre la cuenta de conciencia); si se puede o conviene decir Misa o comulgar en la 1.ª Semana o no. El punto de los Ejercicios a Seminaristas para la elección de su vocación es muy interesante y práctico; los Ejercicios a Sacerdotes, de gran actualidad por la necesidad de su adaptación: el P. Arellano ha tratado maravillosa y oportunísimamente el problema general de la adaptación. Los Ejercicios prematrimoniales; Ejercicios a casados por separado, o bien a matrimonios (esposos y esposas juntos), etc., etc., en relación con la *Sacra Virginitas* o el *Casti Connubii*, serían temas de ponencias particulares muy del día.

F. *La Confesión en los Ejercicios.*

Vamos a tratar ahora los dos problemas de la Misa y de la Confesión. La Santa Misa y la Confesión son las dos realidades en torno a las cuales giran los problemas más importantes de esta ponencia. Son dos realidades de un peso inmenso en la espiritualidad ascética y mística de N. S. P. Nada extraño, por otra parte, que tengan tan gran valor funcional dentro de los Ejercicios, pues son realidades que deben tener un peso inmenso en toda clase de espiritualidades y en la espiritualidad de todos. Respecto de S. Ignacio, recuérdense los 18 meses que aguardó para decir su primera Misa, recuérdese el *Diario*

espiritual, para entender el valor de la Santa Misa en los Ejercicios y recuérdese Montserrat, Manresa y Roma para sus confesiones generales.

La confesión puede tener una relación extrínseca a los Ejercicios, p. ej., en cuanto puede ser ocasión para exhortar en ella al hombre a hacer Ejercicios (ya hablan de eso el Directorio de Vitoria 4/3 y el de Fabi, 24); o bien por la regulación o frecuencia de la Confesión, como fruto de los Ejercicios. Tercero, como práctica de perseverancia que se propone, a ser posible, como semanal (Anot. 18, 19). Cuarto, o bien como preparación remota para los Ejercicios, practicándose habitualmente antes, o haciéndola antes de empezar (Vitoria). Miró dice que se debería hacer antes de entrar en Ejercicios. Dávila la pone antes también, como preparación próxima para recibir mejor las gracias y sus efectos. Quinto, o bien dentro de los Ejercicios como elemento relacionado funcionalmente con los Ejercicios; y eso, o bien necesariamente, si se debe hacer, por no hallarse en gracia el ejercitante, y que podrá ser o particular, si desde la última confesión ha caído en pecado, o general necesaria, si ha habido confesiones sacrílegas, o libre pero muy útil y provechosa, si se está en gracia de Dios. Los Ejercicios tienen en vista esta confesión general libre; y se puede decir que tiene un gran *valor funcional* dentro de todos los Ejercicios, un valor terminal de la primera jornada o vía o Semana, con un valor prospectivo de inmensas perspectivas y proyecciones en la vía luminativa y unitiva. en cuanto purificación sacramental, aquietación y sosegación del alma, condición previa para la contemplación. Ese valor le da el P. Przywara.

Acerca de esa confesión hacen los Directorios nuestros muchas y menudas observaciones detallistas, acerca del tiempo de hacerla, con meditaciones, o sin ellas. Acerca del examen para ella, acerca de con quien hay que hacerla. Acerca de los frutos y provechos de purificación, reforma de vida y para recibir dones de Dios.

De esa confesión dice el Direct. 3, que no se ha de preparar inmediatamente, sino después de la primera semana, y lo mismo dicen Mirón, Polanco, Dávila y Hofeo. Pero Cordeses dice que se puede empezar el tercer día. De Fabi dice que se interrumpan las meditaciones para prepararse para la confesión, el tercer día; que no se hagan meditaciones mientras se hace la preparación. Aunque Nicola dice que notó que, sin meditar, perdían el efecto adquirido y que por eso les permitía hacer o les daba una meditación.

El P. Dávila habla de la gran diligencia que hay que poner en ella para quedar satisfecho: 31, 78, 79. Sobre el examen, advierte de Fabi que no basta el general, que no es para eso, sino para cada día. (Cfr. Dávila, 31, 66.) Se les daba el examen compuesto por el P. Polanco, por primera vez editado en 1554 y luego más de 50 veces, o bien los llamados confesionales según dice De Fabi o el tratado del P. Blondo sobre los malos hábitos para uso de los NN., o la *Suma* de Navarro Azpilcueta sobre los estados. Y se dice que se puede escribir esa confesión. Hoy se dan esas glosas de los Mandamientos, que tanto gustan en general y tanto bien y ayuda prestan a las almas.

San Ignacio da la máxima perfección a la preparación de esa confesión. No hay confesión mejor hecha que la que se hace en Ejercicios. Acerca de ella nos da, como siempre, sólo lo substancial. El fin de esa confesión es dejar liquidado el pasado con toda paz y seguridad, y así, poder empezar nueva vida de

perfección. Es de advertir que habla de la confesión a propósito de toda clase de Ejercicios: de los levísimos, que se han de dar a los que no tienen sujeto; de los leves, que se dan a los que no tienen letras o están ocupados; y de los que se dan para los perfectos.

Y señala entre otros muchos estos tres frutos de esa confesión: 1) Mayor provecho y mérito por el mayor dolor *actual*. Es así, porque los motivos de dolor tienen en este momento en el alma una eficacia extraordinaria. El dolor es mayor en intensidad y en perfección por las gracias pedidas y obtenidas de contrición perfecta y amor de Dios.

Los Directorios observan (Aquaviva 33, 135) "homines plerumque aut sine examine sufficienti, aut sine debito dolore, nullo vel valde infirmo melioris vitae proposito ad confesionem accedere". Es casi a la letra lo que dice Dávila 31, 78.

2) El segundo, por el *mayor conocimiento*, es decir, porque se conocen mejor todos los pecados, y porque de cada uno se alcanza mayor conocimiento y dolor. Quedando más tranquilo de que no le queda nada por confesar, y de que a cada pecado le ha dado la gravedad que tenía. Eso aumenta el mérito sobrenatural, como es obvio, y trae grandes provechos al alma, poniendo el fundamento más sólido para una paz sólida y perpetua de conciencia, arrancando para siempre las fuentes de los escrúpulos y angustias de la vida pasada, que atormentan la vida espiritual de tantas almas.

De otros provechos no habla San Ignacio; pero, entre los Directorios, el del P. Nadal dice que se purifica el alma, se extirpan aun los veniales, se vencen las pasiones, se debilitan las inclinaciones: 7, 4.—Dávila señala la paz de la conciencia y la tranquilidad del alma, procurando no caer en nimios y molestísimos escrúpulos. Sirve para la reforma de vida y dispone para recibir las gracias del Señor.

3) El tercer provecho es que se halla más apto para recibir el SSmo. Sacramento. Porque el ejercitante tiene humildad, confianza y amor. En Cristo halla el medio más eficaz para no caer en pecado. Lo siente como al Salvador que le ha librado del pecado y del infierno, y ve que ahora se le entrega totalmente para ser su alimento y su fortaleza.

La Comunión "no solamente ayuda, dice San Ignacio, para que no caiga en pecado, mas aun para conservar en aumento de gracia". Esa Confesión, dice San Ignacio, que se hará mejor inmediatamente después de los Ejercicios de la 1.ª semana.

Realmente, son estos los mejores momentos dispositivos para hacer una confesión de tal calidad y perfección, que, por haber hecho el hombre a conciencia todo lo que humanamente puede hacer, quede en paz en su alma y cierre así la puerta para siempre a todo escrúpulo o prurito de renovar confesiones, que es lo que San Ignacio quiere conseguir, sin duda por haber sido él dura y amargamente aleccionado por sus horribles escrúpulos en repetir las confesiones.

La confesión en la vida de nuestro Santo Padre, nos queda como un testimonio preciosísimo de la inquietud, desazón y angustia que produjo en su alma el pecado, que es la angustia que debería producir en todos. Es lo que se quiere alcanzar con las meditaciones de los pecados como él lo alcanzó, para

lograr la ruptura con el pecado, base sólida de la purificación del sentido y del espíritu, activa y pasiva. Esta es la condición necesaria, a su vez, para el despliegue y desarrollo normal de la vida sobrenatural, a fin de que pueda llegar hasta la eclosión el capullo de la gracia ordinaria y de la vida ascética y de oración, en la rosa de la vida mística, anticipo de la bienaventuranza de la visión intuitiva.

G. *La Santa Misa en los Ejercicios.*

Vamos a considerar, en segundo lugar, la Santa Misa en los Ejercicios; y, como un eco o proyección, se pueden considerar luego los Ejercicios reflejados como en un espejo en la Santa Misa, como sucedió en San Ignacio, cuya perfección y santidad adquirida en y por los EE., quedó cristalizada y reflejada en la Misa, y por eso, están íntimamente relacionados con ella.

La Santa Misa, documentalmente, digámoslo así, aparece, es verdad, en los Ejercicios relativamente poco. Pero rebasando la letra y entrando en el espíritu de los Ejercicios, sin objetivaciones de ideaciones subjetivas, dogmáticamente y ascéticamente y místicamente, la Santa Misa tiene una profunda relación con el espíritu de los Ejercicios.

De hecho, documentalmente, aparece la Misa, sí, pero con cierta relación muy extrínseca; y aparece las más de las veces simplemente como punto de referencia cronológica para indicar el momento de algunas meditaciones. Poco aporta ese dato ideológicamente, es verdad, pero al propio tiempo, sin embargo, se indica con ello que en la vida-horario, de los Ejercicios, entra la Misa como algo fijo que no puede faltar, como v. g., la comida [128, 129, 133, 148, 159, 204, 209, 227]. En la 20.ª anotación, para aquellos que hacen los Ejercicios completos, pone que "en su mano sea ir cada día a Misa". En las Reglas para sentir con la Iglesia se dice: "Alabar el oír Misa a menudo." "Como Eucaristía tiene un gran significado la anotación, 18, 19, y lo que se dice de la confesión general [44, 3.°]". Recuérdense los pasquines que se ponían en París en aquellos tiempos contra la Santa Misa y las aberraciones y groserías de Lutero y protestantes contra la Misa.

Suquía llega a formular su admiración y extrañeza en estos términos: "Parece a primera vista que el autor de los Ejercicios atribuye al Sacrificio de la Misa un puesto secundario en la espiritualidad del libro, muy otro del que le atribuye en su espiritualidad personal; y más, parece que no ocupa el puesto de honor que debería ocupar.

Y se pregunta: "¿Se explica que el autor haya dedicado páginas enteras al examen de conciencia—reglas de discreción—modos de orar—ordenarse en el comer—distribuir limosnas y que apenas haya hablado dos o tres veces, como de pasada, del Sacrificio de la Misa?"

Alguna solución a ese reparo puede ser la práctica de los Directorios, en los que se da a la Santa Misa una importancia grandísima. El del P. Vitoria, Polanco, Hoffeo y Cordeses (Diret. 17, p. 230) nos dicen que se oigan unas dos o tres Misas y que se les explique el misterio y las ceremonias. La Santa Misa entra realmente y funcionalmente en los Ejercicios en relación con la 3.ª Semana. Santo Tomás llama a la Misa *Sacramentum perfectivum Dominicae Passionis*. En la 3.ª Semana se nos dice: En la 1.ª Contemplación a la me-

dia noche: "Dió su Santísimo Cuerpo y preciosa Sangre a sus discípulos. Ver las personas de la Cena." Y de esa contemplación saca San Ignacio la regla quinta para ordenarse en el comer [214] y en los Puntos [289] dice: "3.° instituyó el sacratísimo Sacrificio de la Eucaristía en grandísima señal de amor diciendo: Tomad y comed." Ahí se advierte latente una reverencia inmensa ante el misterio de Amor, y puede suponer largas y profundas contemplaciones de la Eucaristía.

Esa vivencia espiritual, el ejercicio más espiritual de todos se comprende que ha de dejar sentir su influencia en la espiritualidad tanto ascética como mística, si Dios lleva al alma por esas vías.

Don Angel Suquía se propone demostrar, entrando en el espíritu de los Ejercicios, en su tesis doctoral, muy interesante, "La Santa Misa en la Espiritualidad de San Ignacio", que la Santa Misa, ascética, teológica y litúrgicamente considerada, es el centro de la espiritualidad del Santo Padre. La formulación, que contiene lo esencial del problema, es del P. De Guibert en su estudio "La Mystique Ignatienne".

El estudio de la Teología de la Misa en el *Diario espiritual* lleva a Suquía a determinar el carácter sacrifical o la Misa en cuanto Sacrificio como los aspectos y caracteres colorean y dan forma a la espiritualidad ignaciana. Esa Misa Sacrificio reviste, además, en Ignacio, un carácter, una tonalidad Trinitaria, Cristológica y Mariana.

La Misa es el momento de las grandes gracias místicas, casi se diría de toda experimentación mística de San Ignacio; pero, además, al propio tiempo es *causa* y *resorte*, fuente y raíz de su plenísima vida interior.

Al mismo resultado le lleva al estudio minucioso de estas frases del Diario: "Las inteligencias de la Misa y antes, eran cerca el *apropiar* las oraciones de la Misa, cuando se habla con Dios, con el Padre o con el Hijo." "Apropiando las oraciones a cada uno pasé hasta tercia parte de la Misa." Donde "apropiar", según Suquía, parece que quiere decir aplicar las oraciones al Padre o al Hijo, pero como algo íntimo y vital, hasta hacerse propias, apropiarse, aplicarse a sí aquellas oraciones, deseos, sentimientos, afectos que la Iglesia expresa en ellas. O bien significa que San Ignacio halla en esas oraciones lo que busca, que consigue lo que pide, que halla la inteligencia y penetración del misterio que se recuerda. Significa también el deseo del asamblaje o concordancia de la vida y del conductismo con los misterios contemplados. Apropiar es ver, entender, sentir internamente, o algo aun más místico. Quiere decir que su entendimiento se ve harto de luces sobrenaturales que le adentran en la inteligencia del misterio de la Misa, y que su voluntad se satisface en gustarla interna y hondamente con ánimo de infundir a su vida real la fisonomía del Sacrificio que celebra cada mañana. Práctica que le llevará a la realización del "Cto. confixus sum cruci".

Y llega Suquía a la conclusión de que el Sacrificio de la Misa ejerce un influjo positivo de causa, que da existencia e impulso a la espiritualidad personal del Santo. La Santa Misa que tiende a la purificación, iluminación y unión con toda su eficacia entitativa, ejerce un influjo, positivo de causa eficiente, moral al menos, si no física, en la espiritualidad personal del Santo,

que recibe de Ella la vida y le da esa su fisonomía personal e inconfundible. San Ignacio fué asimilándose paulatina y trabajosamente la fuerza vital de los misterios contemplados hasta llegar a la madurez de vida ascética y mística.

Suquía cree que ese es el punto de partida para estudiar cómo esa característica es propia no sólo de la espiritualidad de San Ignacio, sino también de la espiritualidad de la escuela jesuítica iniciada por él. Y dice que los primeros pasos de estudio en ese sentido los ha dado el Padre Nicolau en su artículo de "Manresa", *Liturgia y Ejercicios.*

Ultimamente pasa a probar cómo la Santa Misa es el objeto de la vida estrictamente *mística* del Santo y que el influjo positivo del Sacrificio de la Misa, en cuanto Sacrifical, llega hasta la entraña misma de la vida mística de N. S. Padre. Esa es la característica, si no única, pero sí esencial y nueva de la mística ignaciana.

La lección profunda, práctica que nos enseña es ese carácter sacrifical de la espiritualidad de nuestro Santo Padre, quien vió que su Sacerdocio había de ser como el de Cristo, Sacerdocio de sacrificio y sacrifical; y ese misterio y esa característica, de su santidad se la enseñó Dios Nuestro Señor, tal vez primero sólo ascéticamente, pero luego místicamente, como consta irrefregablemente por su *Diario Espiritual,* en la Santa Misa.

El *Diario Espiritual,* podemos decir que es la lección que nos da a todos San Ignacio, como una proyección o prolongación o complemento de los Ejercicios, para que fuera de los Ejercicios, día a día, vivamos ese gran Misterio de Pasión y de Amor, "vulnera doloris et vulnera amoris" de San Agustín por la "apropiación" de la Misa; y así parece que se llena satisfactoriamente esa laguna aparente y de superficie que no podemos menos de reconocer y que algunos descubren en los Ejercicios respecto de la Santa Misa.

FRUTO SUPREMO DE LOS EJERCICIOS

por

JESUS ITURRIOZ, S. I.

FRUTO SUPREMO DE LOS EJERCICIOS

ELEMENTOS Y MODO DE CONSEGUIRLO

En orden a la máxima objetividad en el estudio del tema, quiero ceñirme enteramente al texto de los Ejercicios, para en él recoger los elementos que preparan y contienen el fruto supremo de los Ejercicios.

Concretamente, quiero, ciñéndome al texto, deslindar desde el principio el terreno. No creo que es cometido de este tema responder al problema implicado en una fórmula parecida a ésta: ¿Qué fruto buscaba San Ignacio con los Ejercicios? Esta pregunta es radicalmente distinta de la que se me propone, aun cuando, tal vez, las respuestas vinieran a coincidir en sus líneas esenciales; pero es posible que San Ignacio, dada la misión específica que la Providencia le confió, buscara como fruto de los Ejercicios un modo de vida incluído, claro está, dentro de ellos; pero limitado tal vez a la estructura concreta de un instituto de vida.

Me atendré, por consiguiente, al texto mismo de los Ejercicios, destacando y ordenando aquellos elementos que determinen el fruto específico de ellos.

I. En realidad, no caben muchas discusiones, porque San Ignacio asignó con toda claridad su fruto a los Ejercicios.

No tenemos más que examinar el título mismo de ellos: *Ejercicios Espirituales para vencer a sí mismo y ordenar su vida, sin determinarse por afección alguna que desordenada sea* [21].

De estar bien hechos los Ejercicios, es decir, de ser ellos algo estructurado en conformidad con las exigencias del título, tenemos ya claramente perfilado el fruto de los Ejercicios: será una disposición espiritual, una actitud vital integrada por dos aspectos: *negativo* el uno, vencimiento propio, que concretamente quiere decir, vencimiento de las afecciones desordenadas de modo que no sean ellas las determinantes de una conducta; *positivo* el otro, la ordenación de la vida.

Cualquiera de estos dos aspectos encuentra en los Ejercicios una rica y varia formulación, de la cual entresacaremos algunas expresiones.

El "vencerse a sí mismo" se explica así en la décima adición: las penitencias externas se hacen por tres efectos, de los cuales el segundo es "*por vencer a sí mismo; es a saber, para que la sensualidad obedezca a la razón, y todas partes inferiores estén más subiectas a las superiores*" [87]. Otra fórmula, de expresión maravillosamente concisa y firme es la siguiente: "*Porque piense cada uno que tanto se aprovechará en todas cosas espirituales, quanto saliere de su propio amor, querer y interesse*" [189].

En qué consista el ordenar la vida, es tema que se revela poco a poco a lo largo de los Ejercicios. Algunos de estos momentos los recogemos enseguida.

Esta actitud espiritual se va estructurando en el ejercitante progresivamente. Los paso sesenciales de este progreso están programáticamente enunciados en la primera anotación. En ella tenemos una explicación, una definición si se quiere, de los Ejercicios, tal cual los entiende San Ignacio.

En la primera parte tenemos la descripción del elemento material de ellos: "*Todo modo de examinar la consciencia, de meditar, de contemplar, de orar vocal y mental, y de otras spirituales operaciones, según que adelante se dirá*" [1]. En realidad, y una sencilla experiencia propia y ajena lo confirma sin lugar a dudas, todos los actos de la vida del ejercitante forman parte material de los Ejercicios, dado que todos los momentos conscientes del ejercitante están bajo la acción de los espíritus y a discernirles habrá que atender con todo esmero.

Todos ellos, por consiguiente, pueden pertenecer como elemento material a la estructura de los Ejercicios. La frase ignaciana es amplísima y la experiencia señala la amplitud real de los Ejercicios.

Lo formal, y, a mi entender, lo característico y específico de los Ejercicios, muy dentro de lo más explícito y de lo más profundo de la ascética cristiana, viene enunciado en la segunda parte de la anotación. Toda esa serie de espirituales operaciones debe llevar a aquella actitud espiritual que decíamos, según el título, ser el fruto propio de los ejercicios; y esa actitud espiritual, programada en sus pasos sucesivos, lleva las siguientes etapas: "*Todo modo de preparar y disponer el ánima, para quitar de sí todas las afecciones desordenadas, y después de quitadas para buscar y hallar la voluntad divina en la disposición de su vida para la salud del ánimo, se llaman ejercicios espirituales*" [1].

Analizando esta preparación y disposición del alma, se advierte que la actitud espiritual, finalmente lograda, incluye estos elementos:

a) *quitar de sí todas las afecciones desordenadas*, fórmula con la que viene a enunciarse de nuevo lo que en el título se llama "vencer a sí mismo". Este es un elemento negativo, preparatorio para el otro positivo:

b) quitadas las afecciones, el siguiente paso es *buscar la voluntad divina y hallarla*: notemos en este segundo verbo la efectividad del fruto de los Ejercicios, que no se limita a un mero *buscar* sino que debe conducir hasta dar con la voluntad divina.

c) pero tampoco cualquier búsqueda sistemática de la voluntad divina constituye los ejercicios, sino específicamente, la voluntad divina hallada en orden *a la disposición de la vida para la salud del ánima.*

Notemos que la enunciación progresiva y analítica de San Ignacio no quiere fijar el orden y sucesión reales con que en la vida espiritual se dan de hecho estos pasos: la vida espiritual, es, ante todo, vida, y está regida por el carácter orgánico de los actos vitales; normalmente, no se hace este progreso por pasos parciales, sino por un desenvolvimiento vital complexivo, que abarca en una sola vivencia los varios aspectos de la evolución hasta el logro gradual de la postura buscada.

Con esto queda ya planeado el fruto esencial de los Ejercicios: el pleno dominio de las pasiones en orden al pleno cumplimiento de la voluntad de Dios en la disposición de la vida.

¿Podría decirse que en lo esencial el fruto de los ejercicios consiste en neutralizar las consecuencias del pecado original, concretamente, en el dominio de la concupiscencia desordenada, y en la ordenación de la vida hacia el destino sobrenatural?

II. Veamos ahora en los Ejercicios mismos la forma dramática en que se progresa hacia el estadio final.

Examinemos, ante todo, el planteamiento del problema a los ojos del ejercitante.

Tiene lugar en el *Principio y Fundamento* [23]. Enunciados los grandes principios doctrinales sobre el ser y destino del hombre, y de las criaturas en relación con él, deducidas las primeras consecuencias prácticas que determinan el esquema de la actitud humana ante la vida, viene, en forma precisa, el planteamiento del problema esencial de los ejercicios.

El *Principio y Fundamento* señala tres órdenes de acciones. Acciones que nos están *prohibidas*, acciones que nos están *impuestas*, y acciones que han sido concedidas a la libertad de nuestro albedrío.

El problema de los Ejercicios no se plantea propiamente sobre las acciones *mandadas* o *prohibidas*. Si el fruto ha de consistir en buscar y hallar la voluntad divina en la disposición de la vida, no hay nada que buscar en lo *mandado* o *prohibido*, porque nos es perfectamente manifiesta la voluntad divina en torno a ello. Sí, será menester purificar la voluntad de las culpas cometidas, fortalecerla con la gracia para en adelante ser fiel a las obligaciones existentes, pero no hay ahí problema de búsqueda y descubrimiento de la voluntad divina.

El problema está en las acciones dejadas a *nuestra libre elección*. Entre ellas debe contarse en primer término el género mismo de vida, el estado de vida, y dentro de él, las grandes líneas que estructuran su modalidad moral y ascética. El estado de de vida con sus características generales es la disposición que hacemos de nuestra vida.

Teniendo en cuenta cuanto en la primera Anotación se ha dicho sobre lo específico propio de los Ejercicios, diremos ahora que el problema queda planteado en los siguientes términos: será menester en los ejercicios quitar de sí todas las afecciones desordenadas en cuanto a las acciones concedidas a la libertad de nuestro libre albedrío, y, quitadas, buscar y hallar la voluntad divina en la disposición de la vida.

Puntualmente se plantea este problema en el texto del *Principio y Fundamento*. El primer paso que se nos exige, ahora todavía programáticamente, es el de *hacernos indiferentes* en cuanto a las acciones libres. Esta indiferencia no es otra cosa que el vencimiento propio, según lo dejamos indicado antes, o lo que es lo mismo, dominar el desorden de las afecciones. Pero esta indiferencia no es más que el aspecto negativo de una actitud espiritual, que, en conjunto, es positiva: el aspecto positivo, en la formulación del *Principio y Fundamento*, es la disposición espiritual de desear y elegir solamente lo que

más nos conduce para el fin que somos criados: O lo que es lo mismo "buscar y hallar la voluntad divina en la disposición de la vida para la salud del alma" según la fórmula de la primera anotación o, más sintéticamente, según el título de los Ejercicios, "ordenar la vida".

Recordemos el texto ignaciano: *"Es menester hacernos indiferentes a todas las cosas criadas, en todo lo que es concedido a la libertad de nuestro libre albedrío, y no le está prohibido; en tal manera que no queramos de nuestra parte más salud que enfermedad, riqueza que pobreza, honor que deshonor, vida larga que corta, y por consiguiente en todo lo demás; solamente deseando y eligiendo lo que más nos conduce para el fin que somos criados"* [23].

III. Esto es un programa de acción en torno a un problema, el problema fundamental de los Ejercicios. ¿Cuáles son los pasos esenciales por los que gradualmente se llega a su solución?

Recojamos, de paso, ciertos elementos secundarios que tenemos en la primera semana. Recuérdese la composición de lugar del "Primer ejercicio", con su fuerte simbolismo del alma encarcelada en este cuerpo corruptible y todo el compuesto en este valle, como desterrado entre brutos animales [47]. Notemos que no se trata de simple vista imaginativa, sino también de consideración; la imagen, sin duda, es un símbolo de la actual situación de nuestra alma; la concupiscencia desordenada tiene algo que ver con el destierro entre brutos animales.

Insistentemente, al exponer los pecados, se nos hace alusión al abuso de libertad por parte de los ángeles [50], al pecado de Adán en función de una prohibición [51], nos miramos a nosotros mismos como llaga y postema de donde salen tantos pecados y tantas maldades y ponzoña tan turpísima, manera gráfica de expresar la corrupción de nuestra naturaleza a consecuencia del pecado original [58]; se nos hace ver toda la trascendencia de nuestras culpas leves, en cuanto que por ellas nos olvidamos del amor del Señor eterno [65]. Estos elementos, entrelazados en el conjunto de los Ejercicios de la primera semana nos hacen medir más y más el alcance que en nosotros puede tener la concupiscencia por su influjo sobre la libertad.

Pero el paso esencial de la primera semana está señalado en el "Tercer Ejercicio" que sigue puntualmente el esquema trazado en el *Principio y Fundamento* al plantear el problema propio de los Ejercicios.

Efectivamente. La primera petición: *"Para que sienta interno conoscimiento de mis peccados y aborrescimiento dellos"*, corresponde puntualmente a los dos grupos de acciones, según que nos están o mandadas o prohibidas: en ellas es precisamente donde actúa el pecado, bien apartándonos de lo mandado, bien induciéndonos a lo prohibido.

La segunda petición está totalmente centrada en el problema de los ejercicios: *"Para que sienta el desorden de mis operaciones, para que, aborresciendo, me enmiende y me ordene"* [63]. Esta petición responde puntualmente al fruto específico de los Ejercicios señalado, ya en el título de ellos, ya en la primera anotación, en la cual, como se ha dicho, se definen los Ejercicios material y formalmente. El pedir aquí sentir y aborrescer el desorden de mis operaciones, tiene mucho que ver con aquello de "ordenar su vida sin determinarse por

afección alguna que desordenada sea", y con aquello otro de "quitar de sí todas las afecciones desordenadas". La petición va derechamente ordenada a lograr aquella indiferencia programáticamente formulada en el *Principio y Fundamento*. Esta petición se centra precisamente en la zona de las acciones dejadas a la libre elección de nuestro libre albedrío, donde directa o formalmente no hay pecado; el pecado, propiamente tal, va con lo mandado y prohibido, aquí la oración mira al desorden y apasionamiento.

Examinemos ya la tercera petición: "*Conoscimiento del mundo, para que aborresciendo, aparte de mí las cosas mundanas y vanas*". A primera vista puede parecer esta petición como desconectada de la marcha general de pensamientos y sentimientos propios de los ejercicios que ahora se repiten. Sin embargo, en la estructura de los Ejercicios es este un elemento de gran importancia. La segunda y tercera petición están, es fácil verlo, íntimamente relacionadas entre sí. Pronto se ve también que la vida mundana, a que San Ignacio se refiere, es vida intrínsecamente desordenada, como que toda ella está estructurada en orden a que el hombre encuentre una plena y adecuada satisfacción de su vida pasional: así parecerá que esta tercera petición se reduce en definitiva a la segunda. ¿Hay algún progreso desde la segunda a la tercera? En esta tercera estamos, desde luego, más allá de la zona de pecados propiamente dichos, que eran materia y objeto de la primera petición; y la vida mundana es ahora objeto de oración, no precisamente en cuanto el mundo sea en sí pecado. Respecto de la segunda petición, ésta mira al desorden de las operaciones procedente del interior, de la concupiscencia de cada uno—por lo demás, algo así como en los ángeles nació la tentación de dentro—; la tercera atiende a la tentación de desorden procedente del desorden existente fuera, en la vida mundana—algo así como a Adán la tentación le vino de fuera.

Si desde este tercer ejercicio volvemos los ojos al problema de los ejercicios planteado en el *Principio y Fundamento*, la primera semana ha llegado a conclusiones prácticas absolutamente precisas en torno al aspecto negativo del problema; el ejercitante está definitivamente orientado a la lucha contra su propia concupiscencia, para así lograr aquella indiferencia necesaria respecto a las acciones no mandadas ni prohibidas sino dejadas a nuestra libre elección.

Con señalar este aspecto negativo, nótese bien, en manera alguna queremos excluir de la primera semana el aspecto positivo que los ejercicios aportan ya desde ahora a la solución del problema planteado. Luego volveremos a recogerlo. De todos modos, queda ya advertido que el progreso en los Ejercicios es orgánico, no siendo posible separar aspectos que vitalmente se implican dentro de la vida espiritual.

El esquema de estas tres peticiones se repite en la segunda semana; y entonces se advertirá toda la importancia que la tercera petición encierra respecto de la solución íntegra del problema propuesto.

IV. Es la Segunda Semana la que tiene que aportar lo más sustancial de la solución. Un conocimiento exacto del texto de los Ejercicios, y su confrontación práctica con los hechos reales producidos de ordinario en el alma del

ejercitante persuaden de la formidable eficacia con que los Ejercicios elaboran la solución. Recogeremos luego algunos de estos elementos; concentrémonos ahora en el momento mismo en que se afronta ya la disposición de la vida como fruto de los Ejercicios.

Hay un momento en que se hace la puesta a punto del ejercitante para enfrentarlo ya con su problema; en esa puesta a punto están todos los datos que forman la actitud espiritual del ejercitante y han de determinar su comportamiento en la fase inmediata.

Esa puesta a punto está, claro es, en las tres maneras de humildad, con su característica peculiar de consideración diluída a través de todo el día "*para hombre affectarse a la vera doctrina de Christo Nuestro Señor*" [164].

Es admirable la perfecta correspondencia de los términos en que se ha planteado el problema de los Ejercicios en el *Principio y Fundamento*, a estos otros en que se afronta su solución, ya en la primera semana—peticiones del tercer ejercicio—ya en la segunda.

De los tres órdenes de acciones distinguidos en el *Principio y Fundamento* dos abarcan las impuestas y las prohibidas. La primera petición del tercer ejercicio pedía sentimiento y aborrecimiento de los pecados. Ahora de modo más preciso se señala la actitud positiva del ejercitante respecto de esas acciones.

La primera manera de humildad "es *necesaria para la salud eterna, es a saber, que así me baxe y así me humille quanto en mí sea possible, para que en todo obedesca a la ley de Dios Nuestro Señor, de tal suerte que aunque me hiciesen señor de todas las cosas criadas en este mundo, ni por la propia vida temporal, no sea en deliberar que quebrantar un mandamiento, quier divino, quier humano, que me obligue a peccado mortal*" [165].

Si recordamos la forma lógica en que el *Principio y Fundamento* define la actitud ante los problemas de la vida, veremos reproducidos aquí, en la primera humildad, los elementos del cuadro psicológico-moral allí presentado: la salvación del alma sin condiciones, el sentido relativo de las cosas sobre la haz de la tierra subordinadas a la prosecución del fin para que es criado el hombre, proporcionalidad del tanto cuanto en el uso de las criaturas...; ahora, en la primera manera de humildad se exige una disposición que es base de la conducta moral y criterio absoluto para las decisiones próximamente futuras. La correspondencia de esta disposición a la petición primera del tercer ejercicio de la primera semana es clara y precisa.

Sobre esta disposición básica, incondicional, se estructura la señalada en la segunda manera de humildad; la cual es más perfecta que la primera, "*si yo me hallo en tal puncto que no quiero ni me afecto más a tener riqueza que pobreza, a querer honor que deshonor, a desear vida larga que corta, siendo igual servicio de Dios Nuestro Señor y salud de mi ánima; y con esto, que por todo lo criado, ni porque la vida me quitasen, no sea en deliberar de hacer un pecado venial*" [166].

El recuerdo, incluso literal, del texto del *Principio y Fundamento* es inevitable. Lo que entonces se enunció como programa, ahora se exige como actitud espiritual ya lograda y necesaria para continuar adelante. Entonces se dijo: "*Es menester hacernos indiferentes a todas las cosas criadas, en todo*

lo que es concedido a la libertad de nuestro libre albedrío, y no le está prohibido; en tal manera que no queramos de nuestra parte más salud que enfermedad, riqueza que pobreza, honor que deshonor, vida larga que corta, y por consiguiente en todo lo demás." La segunda manera de humildad, en su redacción, se refiere, como aquella indiferencia, al aspecto negativo del plan espiritual; pero implícitamente contiene el positivo: pues se supone que quien llega a este grado, norma su conducta por el servicio de Dios y la salud del ánima; se le pide y exige que no dé a la riqueza o a la pobreza, al honor o al deshonor, etc., un valor absoluto en sí mismo; y que, por consiguiente, no sean ellos los que desequilibren la indiferencia de la voluntad; el motivo que la decida debe ser el servicio de Dios o la salvación eterna. El alma quedará indecisa y como en suspenso cuando este criterio no descubra un mayor valor en uno de los dos elementos de la alternativa. Para decidir esa actitud indecisa se formulará luego un criterio de orden superior.

Si volvemos a la segunda petición del tercer ejercicio nos encontraremos situados en este mismo plano. Esa petición se refiere, según lo hemos indicado, al plano de acciones no mandadas ni prohibidas; o sea, al de las dejadas a la decisión de nuestro libre albedrío. Se nos hace pedir sentimiento del desorden de las operaciones y aborrecimiento de él, para enmienda y ordenación; y las acciones, en tanto son desordenadas, en cuanto que no van dirigidas por la norma del servicio divino y de la salud espiritual; es decir, en cuanto que se les da un valor absoluto en sí mismas. Ahora, la segunda manera de humildad supone lograda esa corrección y superado el desorden de la afectividad, incentivo que nos separa del orden establecido por Dios. La nota práctica última, la de no ser en deliberar de hacer un pecado venial, es el efecto práctico del dominio logrado sobre las pasiones desordenadas.

La disposición espiritual propia de la tercera manera de humildad está construída sobre la segunda; en ésta el criterio del servicio de Dios y salud del alma puede a veces dejar al ejercitante indeciso, por no aparecer su aplicación hacia una u otra parte entre las propuestas. De ese punto muerto nos hace salir el criterio de la tercera humildad: "*Quando incluyendo la primera y segunda, siendo igual alabanza y gloria de la Divina Majestad, por imitar y parescer más actualmente a Christo Nuestro Señor, quiero y elijo más pobreza con Christo pobre que riqueza, opprobios con Christo lleno dellos que honores, y desear más de ser estimado por vano y loco por Christo que primero fué tenido por tal, que por sabio ni prudente en este mundo*" [167].

¿Qué tiene que ver esta tercera manera con la tercera petición del tercer ejercicio? Nos lo manifiesta el famoso texto ignaciano del Examen, contenido en la regla once del Sumario de las Constituciones; en el Examen hace San Ignacio una puntual contraposición entre el espíritu mundano y el cristiano, encareciendo y ponderando "en cuánto grado ayuda y aprovecha a la vida espiritual aborrecer en todo y no en parte cuanto el mundo ama y abraza, y admitir y desear con todas las fuerzas posibles cuanto Christo señor ha amado y abrazado". A continuación desarrolla San Ignacio los fuertes contrastes existentes entre ambos espíritus. Tenemos, pues, una auténtica versión de la correspondencia existente entre la tercera petición de la primera semana y la tercera humildad.

En cuanto a la relación de esta manera con el *Principio y Fundamento*, sin entrar a dirimir las discusiones existentes, quiero notar, que, al menos, debe considerarse esta manera perfectísima como la interpretación concreta dada por los Ejercicios a aquel "solamente deseando y eligiendo lo que más nos conduce para el fin que pretendemos"; la realidad es ésa, para nosotros no hay camino mejor para el servicio divino y para la salud de la propia ánima que el indicado por el Señor; los Ejercicios no dan otra explicación a la fórmula, un poco vaga, del *Principio y Fundamento*.

V. Esta posición lograda en la tercera manera de humildad determina el comportamiento "ideal" preparado por los Ejercicios para el momento subsiguiente de la elección del estado de vida, y la actitud general del ejercitante, cuando, terminados los Ejercicios, haya de hacer efectiva la ordenación planeada para su vida.

Tal comportamiento ideal ha sido cuidadosamente preparado desde el primer ejercicio de la primera semana. El Coloquio con que éste termina orienta definitivamente para todos los Ejercicios al ejercitante, en cuyo corazón continuarán resonando en adelante aquellas íntimas tres preguntas: lo que he hecho por Christo, lo que hago por Christo, lo que debo hacer por Christo, con aquel final maravilloso de discurrir por lo que se offresciere ante Christo colgado en la cruz [53]. Desde el primer día de los Ejercicios ha aprendido el ejercitante a acudir en su oración a Cristo por intercesión de María [63], y a Cristo está orientado desde el primer día con el coloquio del infierno—que tan honda impresión dejó en San Francisco Javier—en el cual el ejercitante comenta con Christo la suerte corrida por la obra de la redención [71]. Así podemos y debemos decir que desde la primera semana, en forma intensamente emotiva, se va estructurando la parte positiva de la solución que los Ejercicios preparan al problema planteado en su comienzo.

La segunda semana elabora cuidadosamente la disposición del ejercitante. La contemplación de la vida del Rey eterno está preparada y orientada con la meditación del Reino de Cristo; allí se esboza el programa redentor de Jesús [95], que en la contemplación inmediata de la Encarnación aparece en toda su realidad eterna en los planes de la Santísima Trinidad [102]; allí se trazan las líneas básicas de la ascética de Cristo [95], que luego en la contemplación del Nacimiento [116] aparece en todo su realismo proyectada desde el nacimiento en un pesebre hasta la muerte en una cruz. Y allí está virtualmente preparada la solución final de los Ejercicios, en la oblación del ejercitante, quien, haciendo contra su propia sensualidad y contra su amor carnal y mundano [97], se ofrece a imitar al Señor en pasar todas las injurias, y todo vituperio y toda pobreza así actual como espiritual [98].

Si el *Principio y Fundamento* formula claramente el aspecto negativo que la disposición espiritual del ejercitante, y deja en una expresión vaga el aspecto positivo, ahora el Ejercicio del Reino temporal traza con crudo realismo el aspecto positivo de esa misma disposición, para que logrados, al menos en lo sustancial ambos aspectos para cuando se afronte la determinación de la vida en las elecciones, informen conjuntamente, integrados en una única disposición del alma, la vida futura. La contemplación de la vida de Jesús en

todos sus misterios, con las orientaciones sintetizadas por San Ignacio en la meditación de Dos Banderas [136...], llevan derechamente al ejercitante a situarse en la tercera manera de humildad.

VI. Quiero ya recoger los elementos principales que integran el fruto pleno de los Ejercicios.

a) Su fruto, en lo esencial, es la ordenación de la vida según la voluntad divina.

b) Los Ejercicios no prejuzgan cuál ha de ser concretamente esa ordenación de la vida; sino que disponen al ejercitante para que durante los Ejercicios, o al menos en virtud de ellos, busque y halle la voluntad divina en la disposición de la vida.

c) Con todo, los Ejercicios matizan fuerte y decisivamente la resolución del ejercitante, sea cual fuere el estado de vida que el Señor le mostrare.

d) La ordenación de la vida está determinada por una total abnegación de sí mismo y una total entrega a Jesucristo para imitarle enteramente según sus ejemplos y enseñanzas desde el pesebre hasta la cruz.

e) Los Ejercicios impulsan al ejercitante a que, en correspondencia al amor de Jesucristo, busque la perfección del propio estado de vida, no precisamente un estado de perfección [135]. Conviene notar este aspecto esencial en los Ejercicios; no nos dejemos llevar de tendencias actuales que quieren marginar un poco los Ejercicios, como si no respondieran a las exigencias ascéticas del momento, orientadas de modo especial a la santificación del cristiano en sus quehaceres normales de profesión y familia.

f) Muy lejos de fomentar los Ejercicios un individualismo con ausencia de sentido social, la solución vital de ellos está fuertemente ligada a la suerte del género humano. Recuérdense las muchas veces que los Ejercicios abren ante los ojos del ejercitante el espectáculo de la humanidad irredenta. En el primer ejercicio de la primera semana, en su segundo punto, trae el ejercitante a la memoria la corrupción que por el pecado de Adán vino al género humano andando tantas gentes al infierno [51]; en el tercer punto del segundo ejercicio se hace al ejercitante compararse con todos los hombres [58]; en el tercer ejercicio, en su tercera petición, se ofrece al ejercitante el espectáculo del mundo en su conjunto [63]; el primer día de Ejercicios termina con el magno coloquio del quinto ejercicio, donde el ejercitante se enfrenta con la realidad del infierno, no ya en sentido puramente individualista, sino en cuanto realidad que afecta a toda la humanidad en toda la historia [71]. La segunda semana se prepara con la contemplación del Rey eterno, y del universo mundo puesto ante él; el rey manifiesta una voluntad, a cuya ejecución es invitado el ejercitante, un ideal que abarca a toda la humanidad: todo el mundo y todos los enemigos [95]. La primera contemplación de la segunda semana pone ante el ejercitante la contemplación de todo el género humano y a Jesucristo haciéndose hombre precisamente para esa humanidad [102-108], fijando así el aspecto fundamental de la misión redentora de Jesús que ha de ser contemplada a lo largo de toda su vida. Viene más tarde la meditación de Dos Banderas, la cual por su parte hace pensar primero en la intención del demonio que no pierde de vista provincias, lugares, estados ni personas algunas

en particular por todo el mundo [141] y contempla luego, al Señor que escoge tantas personas y las envía por todo el mundo, esparciendo su sagrada doctrina por todos los estados y condiciones de personas [145-146]. Teniendo ante los ojos estos datos, que ponen al ejercitante en ininterrumpido contacto con el género humano, no puede en manera alguna justificarse la tacha de individualistas y poco sociales con que hoy se quiere quitar valor a los Ejercicios.

g) Los Ejercicios, finalmente, dejan abierto el horizonte del alma para que se deje llevar de las gracias de Dios en la vida que emprenda para adelante. Del alma será siempre el darse enteramente al Señor en toda su vida. Aun esto queda en los Ejercicios decididamente orientado. Aludimos a la "Contemplación para alcanzar amor". Los Ejercicios dan un fuerte sentido de servicio a toda la vida; pero "servir" para San Ignacio es algo muy íntimo y profundo como se insinúa en la petición de aquella contemplación: *servir y amar,* que interpretamos *servir es amar, servir o amar.* Este es uno de los puntos esenciales en la vida espiritual de la Compañía, la cual debe adquirir aquella elevación que Nadal designaba "vida activa superior".

Creemos haber así señalado las características del fruto esencial de los Ejercicios, con los matices y modalidades que de ellos se derivan: con quedar también definidos en los Ejercicios cuál debe ser su fruto, vése al mismo tiempo la amplitud de horizontes, que, sin cerrar ninguno, abre este libro para la vida espiritual.

Si quemos resumir en una fórmula la actitud espiritual definitiva que al ejercitante inspiran los Ejercicios, reproduciremos un texto paulino: "Vivo... no ya yo, sino Cristo vive en mí" (Gal. II, 2.º). *No ya yo,* ahí tenemos el vencerse a sí mismo de los Ejercicios; *Cristo vive en mí,* ahí tenemos la actitud espiritual de que sale la ordenación de la vida.

LOS NERVIOS DE LOS EJERCICIOS

por

IGNACIO IPARRAGUIRRE, S. I.

LOS NERVIOS DE LOS EJERCICIOS

Interpreto este título, que se me ha dado, entendiendo por nervios los elementos que nutren vitalmente la savia de los ejercicios, o dicho de otra manera, los quicios sobre los que gira toda la estructura ignaciana.

El tema en su amplitud total desborda por completo los límites estrechos de una ponencia. En él deberían entrar para exponerlo como se debe:

1) Bases fundamentales: Las gracias que Dios confiere, la capacidad espiritual de cada uno, la manera de reaccionar y su cooperación a la gracia.

2) Medios generales: Oración, recogimiento, práctica del método, lucha contra las tendencias, entrega total, dirección, docilidad, etc.

Se mezclan en esta visión de conjunto muchos elementos ya tratados los días precedentes. Para no repetirme y para no quedarme en términos demasiado vagos al no poder profundizar en materia tan vasta, voy a ceñirme a dos aspectos que considero vitales y que en cierto sentido penetran la trama íntima del problema. Cómo concibe San Ignacio la acción de Dios y la del hombre; o, dicho de otra manera, deseo considerar el panorama amplio y seductor de los ejercicios desde dos perspectivas que se complementan: desde la altura de Dios y desde la sima del hombre.

* * *

Creo que generalmente se tiene en cuenta demasiado poco, de un modo reflejo, la actividad que desarrolla Dios durante los ejercicios, a pesar de ser El quien en último término dirige las operaciones del alma (1).

San Ignacio pone el acento en esta acción divina. La labor fundamental del Director ha de ser, dejar "inmediate obrar al Criador con la criatura y a la criatura con su Criador y Señor" (2).

Dios desarrolla una actividad especial con las almas, mayor que la ordinaria, cuando espera algo especial de ellas. Y sin duda que uno de esos momentos son los ejercicios. Si se me permite vaciar mi pensamiento en una imagen antropomórfica, diría que Dios en esos momentos está como haciendo ejercicios. Desarrolla una actividad extraordinaria, se interesa en iluminar al ejercitante, moverle a una mayor santidad, y comunicarle gracias especiales.

Dios infunde consolaciones particulares, obrando inmediatamente en la voluntad, inflamando el alma en amor de su majestad y ordenando el amor de las

---

(1) Tratamos más despacio de esta actividad divina en nuestro trabajo *Armonía sobrenatural de la acción de Dios y el hombre en San Ignacio de Loyola.* «Estudios Eclesiásticos» (1956).

(2) Ej. n. 15.

criaturas, de manera que a ninguna ame en sí, sino a todas en el Criador de ellas (3). Cuando quiere manifestar su voluntad llega a mover la voluntad de tal manera que el alma ni dude ni pueda dudar (4). Llega a conceder un amor intenso, crecido, lágrimas que mueven a amor, aumento de fe, esperanza y caridad, devoción crecida, leticia interna que llama y atrae a las cosas celestiales, toda clase de gracias y mociones celestiales (5), conocimiento y sentimiento interno de las cosas más importantes, gusto, alegría.

Esta serie de acciones y gracias que presupone el Santo como propias de esos días de ejercicios, incluye evidentemente una intervención particular y especial de Dios.

Todo esto es demasiado conocido para que nos detengamos en ello. Preferimos explicar y puntualizar esta acción divina con la doctrina que el mismo santo expone en sus cartas, donde va describiendo la acción que Dios suele desarrollar cuando un alma quiere realizar una función especial. Sin duda que esta doctrina se puede y debe aplicar de un modo particular al tiempo de los ejercicios, uno de los momentos principales en que Dios realiza esa consoladora misión.

Este es el trasfondo divino que San Ignacio tiene presente y la base principal en que confía. Porque, si pone tanto empeño y cuidado en la dirección del ejercitante y exige tanto del alma, es porque no duda de esa asistencia peculiar divina. Sin ella nada podría hacer el alma. Y San Ignacio sería un utópico al presentar al alma un programa imposible de llevarse a cabo.

Nuestro Santo delimita bien el campo. Exige del hombre lo que este puede hacer, porque está a su alcance: no poner dificultades para que Dios pueda desplegar sus grandiosos planes (1.ª Semana); conseguir que se ponga en el punto debido, en la orientación recta y el sitio y situaciones aptas para poder percibir del modo más claro y eficaz la voz divina (2.ª Semana); habituarle a este trato, familiarizarle con el Señor, hacerle caer en la cuenta del amor inmenso de Dios (3.ª y 4.ª Semana), hasta que vaya conociendo a Dios en la medida de sus posibilidades y perciba su acción. Entonces le deja a solas con El, para que el Señor realice su obra directamente con el alma y lleve a cabo los planes misteriosos que El ha trazado.

I.—*Actividad propia de Dios. Funciones que realiza*

Consideremos el proceso de la acción divina en el alma. San Ignacio quedó muy pronto impresionado por la misteriosa providencia divina, palpó el papel decisivo de esta intervención en la realización de lo más mínimo que se refiera al orden sobrenatural. En su correspondencia a las almas espirituales no se cansa de insistir en este punto fundamental (6).

---

(3) Ej. n. 316.
(4) Ej. n. 175.
(5) Cf. Ej. nn. 322, 320, 316.
(6) Tratamos esto con más detalle en el estudio citado en la nota n. 1 y además en *Visión ignaciana de Dios*. «Gregorianum» (1956) 1-25. En varios puntos resumimos diversos aspectos considerados en toda su extensión en estos dos trabajos.

Hablamos aquí, como San Ignacio habla generalmente, no de la necesidad de la gracia para realizar cualquier acto sobrenatural, sino de la acción divina en orden a la progresiva santificación. Y para esta función insiste S. Ignacio en la necesidad no sólo de gracia—esto es evidente—sino de *abundancia de gracia*. Dios, dice, "con mucha abundancia de sus dones" va "mudando lo bueno en mejor y lo perfecto en más perfecto" (7).

Esta gracia de que trata aquí el santo, además de darse con abundancia, se da siempre que Dios desea realizar en el alma una acción especial con intensidad creciente hasta que el alma quede "henchida" y poseída de Dios, quien la concede con tal intensidad y fuerza y con eficacia tan plena, que el alma se aprovecha de ella de un modo pleno, "entero", dentro siempre de la limitada capacidad de criatura.

El efecto de esta gracia está en función del fin que Dios pretende con ella. Los principales son, una progresiva purificación, una acción fortificante para que pueda mantenerse en la tensión espiritual que exige la vida de fervor, un imprimir y labrar en lo más íntimo del ser "este vestigio de sí" (8), un dar a sentir internamente los valores sobrenaturales, y como consecuencia una trasformación interna en lo más profundo del hombre: en el campo íntimo y personal de los deseos y afectos. Es una auténtica victoria de Dios que desaloja de lo más hondo de su presa, todo lo que no se conforma con El, consiguiendo de este modo el Señor "vencer nuestros deseos y esperanzas" (9).

De este doble efecto de fortificación y trasformación internas viene la identidad de miras entre el alma y Dios, "la paz del Señor nuestro", que es el fruto imperecedero de la victoria de los intereses divinos sobre las miras humanas y rastreras.

Esta paz, fruto de esta gracia "espiritual", incluye la percepción del bienestar sobrenatural, la facilidad en el trato con Dios, la atracción sobrenatural.

La trasformación se realiza no sólo en el campo afectivo, sino penetra en la inteligencia. Se da una iluminación de criterios, y una inteligencia profunda de los pasos que deben seguir. El alma recibe "luz y espíritu para que acierte en lo que ha de ser para su mayor gloria y alabanza y para más perfección" (10).

San Ignacio en los ejercicios cuenta con esta intervención especial de Dios. Esta acción divina no hace fructuosas sobrenaturalmente las acciones del hombre—esto es función propia de la gracia santificante—sino "*muy* fructuosas"; no sólo da favor, sino "entero" favor; la hace crecer "más", "mucho"; no sólo concede algunos auxilios, sino la "hinche" de toda clase de "dones". En una palabra, la lleva no del mal al bien, sino "de mucho bien a mucho mejor"; no le incita a algunas virtudes, sino a todas, sin cesar, continuamente, con abundancia, copiosamente (11).

* * *

(7) MHSI. *Epp. Ign. VIII*, 433.
(8) *Epp. Ign. VI*, 86.
(9) *Epp. Ign. VI*, 710.
(10) *Epp. Ign. XI*, 191.
(11) *Epp. Ign. I*, 503. Resumo una parte del artículo citado en la nota 1, donde pruebo las afirmaciones que siento aquí sobre el carácter y fruto de la gracia.

San Ignacio no se contenta con describir los caracteres generales de esta intervención divina, sino que va analizando su proceso. Vamos a resumir aquí las funciones principales, que realiza Dios por medio de esa gracia, dejando a otros trabajos más especializados el desarrollar y probar cada una de las afirmaciones (12).

1) *Suplir.* Es la primera función que tiene que realizar Dios para ir subsanando todo lo que no puede lograr el alma. Dios tiene que comenzar por suplir las faltas, deficiencias, incapacidad del hombre. San Ignacio no se cansa de insistir en esta función providencial, gracias a la cual el alma, a pesar de su pasado, no debe desconfiar de poder cumplir el plan que el Señor la ha asignado en su providencia."Dios nuestro Señor suplirá como es su costumbre donde nosotros faltamos *como suele.*" "Dios es de esperar suplirá nuestros defectos." "Esperando en su Bondad supla donde nuestra imperfección falta." Y todavía más categóricamente: "Dios N. S. es menester supla allá, acá y en todas partes nuestras faltas y así esperamos lo hará" (13).

De aquí brota el optimismo de San Ignacio al hablar en los ejercicios incluso del pecado, donde espera que el alma, a pesar de sus flaquezas y vicios inveterados, alcance la gracia más difícil: el "aborrecimiento" de lo que antes tanto amaba y en lo que se ha deleitado tantas veces. Sabe que Dios es el que dirige esta operación interna y para Dios nada hay imposible.

San Ignacio quiere que el ejercitante dé gracias, sienta conocimiento de la piedad que el Señor ha tenido con él hasta entonces (14). Parece que debía más bien pedir la enmienda y organizar los propósitos. Hace esto, como no podía menos de hacerlo, pero sus preferencias se van por este otro camino. Poner al alma en contacto con Dios. La razón estriba en la confianza que tiene el santo de que Dios no deja de realizar esta misión, función básica de la enmienda, que el hombre de por sí no puede hacer sino con gran dificultad: suplir las faltas e imperfecciones. Sólo así el alma podrá volver a subir a su propia altura espiritual.

2) *Proveer.* Dios hace todavía mucho más. Va proveyendo continuamente al alma de todo lo que necesita con una largueza inmensa, como a quien le va mucho en la empresa. Fiado en esta intervención divina, no tiene San Ignacio reparo en pedir toda clase de gracias. Pone precisamente en forma de coloquios—es decir, de petición, de oración de súplica—los puntos más difíciles (15). Pone la petición al principio de todas las meditaciones. En los tres coloquios insiste directamente con el Padre "para que el mismo Señor eterno me lo conceda" (16).

Se adivina sin dificultad, en el fondo de esta táctica, la imagen de un Dios dispuesto a conceder el mayor número de gracias y cuyo oficio es proveer de

---

(12) En el artículo *Visión ignaciana de Dios* citado en la nota 6.
(13) *Epp. Ign. VIII,* 546 y expresión parecida en IX, 667; IX, 353, 344; X, 156; IX, 188, 145; X, 5.
(14) Ej. n. 71.
(15) Ej. nn. 63, 98, 147, 157, etc.
(16) Ej. n. 63.

todo lo que necesita el alma, que peca muchas veces por "flaqueza" y que necesita de la "Omnipotencia" divina (17).

El Señor está "por la su acostumbrada gracia mirando con infinito amor como criador a su criatura". Es, dicho de otra manera, ese continuo trabajar y laborar de Dios por sus hijos, de que se habla en la contemplación para alcanzar amor, que tomará las más variadas formas según la conveniencia de cada caso, pero que siempre va como cobijando la obra de santificación del alma, ya que de El "es propio querer más hacer gracia que nosotros recibirla y movernos a desear y esperar de su divina liberalidad para cumplir y aun vencer nuestros deseos y esperanzas". Con esta paternal asistencia, Dios "se digna hacernos partícipes y cooperadores de lo que sin nosotros podría hacer y espero yo—continúa nuestro Santo—en su bondad infinita que de mayores cosas aún los hará instrumento útil y eficaz en su santo servicio" (18).

3) *Guiar*. Dios, la Sabiduría divina, ilumina y guía continuamente. No sólo da al hombre criaturas para que le ayuden en la prosecución de su fin, sino que está continuamente moviendo al hombre y a las mismas criaturas para que sepan realizarlo (19).

La realidad del Principio y Fundamento iluminada por el pensamiento que San Ignacio tiene de Dios se puede estructurar del modo siguiente: Dios en su providencia asigna un papel concreto, a cada hombre. Este ha de procurar, movido por la gracia divina, eliminar lo vicioso que hay en él para vaciarse gradualmente de sus afecciones desordenadas y llenarse de Dios, quien una vez dueño del alma, irá moviéndola y vivificándola sin cesar.

Esta esperanza de que Dios guiará al alma, anima a San Ignacio a centrar los ejercicios sobre la elección. Lo importante es que el alma encuentre el puesto que Dios la ha asignado. Una vez centrada en su vida y puesta bajo la dirección de Dios en el recto camino, todo lo demás vendrá por sí solo. Dios hará el resto con el alma.

La "sapiencia" divina elimina de este modo otra de las fuentes de los desórdenes, la que el santo pone precisamente en primer lugar, "la ignorancia" (20).

4) *Enseñar*. Otra función de la Sabiduría Divina que San Ignacio tiene muy presente. Confiando en esta acción iluminadora de Dios y contando con que Dios "enseñará siempre" y "nunca cesa de instruir" (21), va pidiendo a lo largo de los ejercicios con mucha frecuencia *conocimiento* de las cosas principales: de los pecados y desórdenes, del mundo, del Señor que por mí se ha hecho hombre, de los engaños del mal caudillo y de la vida verdadera que muestra el sumo y verdadero Capitán, de tanto bien recibido (22). Como fundamento supone San Ignacio que "Dios N. Señor en infinito conosce mejor nuestra natura" (23).

---

(17) Ej. n. 59.
(18) *Epp. Ign.* II, 159; I, 193; VI, 85, 367.
(19) Cf. textos de *Epp. Ign.* VIII, 663; II, 159.
(20) Ej. n. 59.
(21) *Epp. Ign. IX*, 80, 494; I, 116.
(22) Ej. nn. 63, 104, 139, 233.
(23) Ej. n. 89.

5) *Enderezar.* Después de fijarse San Ignacio en la Sabiduría divina, acude a la Bondad y Justicia de Dios. Su visión es amplia y total. Una función amorosa en la que entran armónicamente estas dos propiedades divinas forma la base de la segunda semana, de la elección y de la reforma. Movido por esta asistencia divina que va enderezando "como ve que más conviene" (24) incita al ejercitante a "dar forma y modo de enderezar y reformar la propia vida" (25). San Ignacio confía en que, gracias a esta acción divina, puede el alma hasta llegar a borrar su "iniquidad" (26) y rehacer el plan de Dios.

No lo olvidemos. Esta percepción de la prontitud divina para obrar es el subsuelo psicológico en que se mueve el Santo y explica por qué estimula al alma a ideales tan altos.

Por esta misma razón, en los momentos decisivos, más que acumular motivos—cosa que también hace—se afana por multiplicar intercesores que muevan a Dios. Sabe que, si Dios interviene, todo lo demás se dará por añadidura. También esto explica el hecho de que el santo no pone generalmente las resoluciones, sobre todo cuando ofrecen dificultad especial en forma de "propósitos", sino más bien de peticiones o coloquios.

Dios está siempre dispuesto a realizar sus funciones. San Ignacio tuvo la habilidad de poner al alma en contacto con esta fuerza divina. De ahí dimana la fuerza más íntima y decisiva de los Ejercicios.

II. *Actividad propia del hombre. Resortes psicológicos*

Nos falta considerar el proceso de los ejercicios desde el otro punto de vista: desde el hombre mismo. Aquí tenemos que ser mucho más breves, porque de esto, de uno u otro modo, han tratado casi todas las ponencias precedentes.

Sólo manteniéndonos en la misma línea elegida queremos subrayar que aun aquí tiende el santo a que el hombre imite, dentro de su limitación, las características de la acción divina. Quiere que el modo de proceder del alma sea como un reflejo del modo con que procede el mismo Dios.

Se suele insistir más en la imitación de Jesucristo que San Ignacio pretende del ejercitante. Es demasiado evidente que Jesucristo es el modelo por excelencia. Pero además de esto, va suscitando a lo largo de los ejercicios, sentimientos, estados, actividades que no son más que reflejos pálidos de los sentimientos y estados del mismo Dios.

Cuando va, por ejemplo, incitando al ejercitante a que adopte una postura de verdad en su vida, no sólo procura que éste realice un acto bueno que le perfeccione, sino que le asemeje más a Dios, la Verdad por excelencia.

Veamos esquemáticamente algunos de estos estados y actividades que suscita en el alma del ejercitante y con los que éste va reproduciendo en sí algo de Dios.

1) *Generosidad.* Es el clima de los ejercicios y a la vez es una de las características de todo lo divino.

---

(24) *Epp. Ign. X*, 8.
(25) Ej. n. 189.
(26) Ej. n. 59.

Ya en la anotación quinta va San Ignacio instando a un grande ánimo y liberalidad. Después casi continuamente no cesa de urgir a *más* en cada paso sin cejar, hasta que crea un hábito de *más* en cada momento. Este anhelo de *más* es sin duda uno de los más característicos del santo. En el principio y fundamento no se reduce a que vean la necesidad de una indiferencia cualquiera, sino que ha de querer desear y elegir lo que más conduce al fin. La primera vez que presenta a Cristo crucificado en el coloquio de los tres pecados es para provocar un sentimiento de generosidad; que vea ante ese modelo lo que debe hacer por El.

Este sentimiento se agudiza en la segunda semana. Quiere que vea cómo responden al llamamiento de Cristo los que más se querrán afectar y le incita a un ofrecimiento total contra su propia sensualidad y su amor carnal y mundano. En los coloquios de las dos banderas y tres binarios extrema todavía esta posición. A Jesucristo no hay que seguirle de cualquier manera, sino hay que "más seguirle a El así encarnado" (27).

No hay por qué seguir amontonando textos en cosa tan evidente. Lo único que quiero hacer notar es que, así, el ejercitante va imitando, aunque siempre muy de lejos, por la limitación de la criatura humana, la largueza divina que, concede gracias "muy abundantes" y "copiosas" y las concede "continuamente", "siempre" "hasta la perfección" (28).

2) *Flexibilidad.* El alma tiene que estar dispuesta para todo lo que Dios desea de ella, para elegir el extremo querido por Dios, sea cual fuere, como Dios está dispuesto a ayudar en todas las situaciones y casos por los que pasa el hombre.

El santo excita esta disponibilidad impulsando al alma a "ofrecerse", a "pedir" aun repugnándole, a salir de su propio amor, querer, e interés que es la gran causa del egoísmo y de atarse al propio parecer, pretendiendo en una palabra en todos los ejercicios el quitar las afecciones desordenadas, verdadera fuente de la falta de disponibilidad (29).

3) *Guerra a la mediocridad.* Todos los ejercicios tienden a elevar al alma a un clima superior de santidad y perfección. El resorte de la nobleza y caballerosidad—la antítesis de la vulgaridad—es uno de los más propios suyos. Allá en el llamamiento del Rey temporal, al considerar las respuestas posibles al rey humano, considera que el no aceptar la invitación, "sería digno de ser vituperado por todo el mundo y tenido por perverso caballero" (30). Se podía repetir aquí lo dicho de la generosidad, porque son dos conceptos afines.

Y ciertamente pocas cosas más lejanas de Dios que la mediocridad. Dios es el Ser por excelencia sobresaliente y excelente por la infinidad de las perfecciones de que está adornado.

4) *Postura de verdad ante la vida.* El Principio y Fundamento es la fórmula de la verdad, pone al alma en el camino de la verdad. El desorden es la gran mentira. Una de las primeras gracias que hace pedir es el aborrecimiento

(27) Ej. nn. 5, 23, 97, 98, 109.
(28) *Epp. Ign. IX*, 550; I, 511; VIII, 555, 557; IX, 20; XII, 222; IX, 78, 582; X, 7.
(29) Ej. nn. 97, 147, 157.
(30) Ej. n. 94.

del mundo, para aborrecer así "las cosas mundanas y vanas". Presenta a Jesucristo lleno de "vida verdadera" y en cambio al demonio como padre de la mentira que tiene como táctica causar "engaños". En todos los ejercicios va inculcando una postura de autenticidad y verdad ante Dios, la Suma Verdad por excelencia (31).

Se puede decir que S. Ignacio, desde el principio hasta el final de los ejercicios, intenta descubrir el valor de Dios y de lo sobrenatural al alma. Es el presupuesto necesario para la elección y uno de los frutos preciosos de los ejercicios. Hace además saborear este valor de las obras de Dios. Es necesario que el sentimiento penetre en la región afectiva. Cuanto el alma más se penetre de estos sentimientos, más vive la vida verdadera de Dios, más se asemeja a El.

En la *Deliberación sobre la pobreza* podemos descubrir algo del interior del propio San Ignacio y ver sus más íntimos resortes. Pues bien, allá en un punto que podía parecer tenía mucha más desemejanza con nuestro propósito, al indicar las razones que le mueven a una pobreza absoluta dice: "no mudarse, imitando a Dios, que es inmutable" (32).

Vemos aquí cuán en el corazón de San Ignacio estaba esta imitación de Dios. Hacia El tendía todo su ser. Sabía que no podía intentar ningún otro camino más perfecto ni más seguro. No es extraño que un hombre poseído de esta idea y sentimiento buscara en su dirección, y de modo particular en los ejercicios, en los que pretende que el alma pueda en todo amar y servir a Dios, el modo más apto para que las almas se asemejaran a Dios dentro del límite concedido a la imperfección de la criatura.

---

(31) Ej. nn. 23, 63, 139.
(32) *Obras completas de S. Ignacio*, B. A. C. 1952, pág. 267.

LA MISTICA EN LOS EJERCICIOS ESPIRITUALES DE SAN IGNACIO DE LOYOLA

por

VICTORIANO LARRAÑAGA, S. I.

LA MISTICA EN LOS EJERCICIOS ESPIRITUALES DE SAN IGNACIO DE LOYOLA

¡Quién hubiera podido pensar que el libro de los Ejercicios, considerado por muchos hasta hace poco como libro exclusivamente ascético, pudo pasar en algunos sectores del pensamiento español como sospechoso y próximo a la herejía de los alumbrados, precisamente por sus elementos místicos, en el siglo XVI! Porque es un hecho que el dominico Fray Tomás Pedroche, Profesor de Teología en el Colegio de San Pedro Mártir en Toledo, y encargado con otros varones doctos de examinar el libro por el Arzobispo de Toledo, Don Juan Martínez Siliceo, calificó de "vecina a los iluminados" la anotación décimacuarta, y dió esta censura del autor de los Ejercicios: "Este Ignacio o Iñigo de Loyola fué español, y de tan pocas letras, que no fué bastante para escribir estos ejercicios y documentos en latín, sino en romance y lengua española. Item más, se ha de notar y ponderar que más de la experiencia interior de su pecho y de la interior unción del Espíritu Santo, que no de los libros, sacó y compuso el dicho Ignacio o Iñigo estos ejercicios y documentos espirituales. Lo cual sabe, y no poco, a la fuente de los dejados y alumbrados" (1).

Y los intelectuales antimísticos señalaban, por su parte, como de lo más peligroso el consejo, tan fundamental en los caminos del espíritu, de que "más conveniente y mucho mejor es, buscando la divina voluntad, que el mismo Criador y Señor se comunique a la su ánima devota, abrazándola en su amor y alabanza y disponiéndola por la vía que mejor podrá servirle adelante" (2). Y cegado por esta misma nube antiiluminista, hacía esta caricatura de los directores de Ejercicios Fray Alonso de la Fuente en un célebre Memorial, dirigido a su Provincial para los Padres Maestros de Coímbra y las Inquisiciones del Reino: "Después que han comenzado sus Ejercicios de oración, les preguntan si han visto algo, si han sentido algo; y si dicen que no, se contristan y les prometen que adelante han de ver y sentir. Y en efecto, vienen a sentir por este medio infinidad de operaciones de arte mágica, que son calores, y ardores, y dolores sensibles, y visiones, y revelaciones, y flujos de lágrimas, y quebrantamientos corporales y otros efectos prodigiosísimos, conocidos por obra de Satanás; y en esta secta se venden por obra del Espíritu Santo" (3).

---

(1) Polanco, *Chronicon Societatis Iesu*, III, pág. 346.
(2) Iparraguirre. *Historia de los Ejercicios de San Ignacio*, I, págs. 98-100.
(3) *Memorial del Padre de la Fuente*, de 26 de marzo de 1579, Archivo Vaticano, Nunziatura Spagna, XIV fol. 245r.

Lejos de tamañas aberraciones, que hoy día nos hacen sonreír y que sólo se explican por una ceguera y apasionamiento incalificables, examinemos de manera serena y objetiva los elementos místicos, esparcidos aquí y allí por el áureo libro ignaciano.

1.º—*Las anotaciones segunda, décimaquinta y vigésima*

Desde las primeras líneas hace suyas este gran Maestro de espíritu las dos vías, ascética y mística, en su anotación segunda: "La segunda es, que la persona que da a otro modo y orden para meditar o contemplar, debe narrar fielmente la historia de la tal contemplación o meditación, discurriendo solamente por los puntos con breve o sumaria declaración; porque la persona que contempla, tomando el fundamento verdadero de la historia, discurriendo y raciocinando por sí mismo, y hallando alguna cosa que haga un poco más declarar o sentir la historia, quier por la raciocinación propia, quier sea *en cuanto el entendimiento es ilucidado por la virtud divina*, es de más gusto y fruto espiritual, que si el que da los Ejercicios hubiese mucho declarado y ampliado el sentido de la historia; porque no el mucho saber harta y satisface al ánima, mas el sentir y gustar de las cosas internamente" (4).

He aquí claramente insinuadas las dos maneras, cómo el Espíritu Santo ilumina a las almas: la del discurso intelectivo, ayudado y elevado por la luz y gracia divina; y la de una iluminación superior, obra y don del Espíritu Santo, por la que, sin esfuerzos del propio razonamiento, el alma queda enseñada e ilustrada de lo alto, mediante el poder divino. Y por lo que hace al término mismo de *ilucidado*, anotó ya la pluma clásica del P. Ribadeneira: "Porque este manuscrito español de los Ejercicios contiene algunas palabras, o impropias, o no usadas en lengua castellana, y como inventadas por un vascongado, o por quien desconocedor de las expresiones o de su propiedad, acomodaba a sus conceptos las palabras latinas con desinencia castellana, como es el caso del verbo *ilucidado* en la anotación segunda" (5). Hoy día nos suenan a demasiado estrechos esos cánones literarios del gran clásico castellano, y no nos hieren esas formas de decir prerrenacentistas en el habla libre de Castilla.

La misma fórmula final: "no el mucho saber harta y satisface al ánima, mas el sentir y gustar de las cosas internamente", nos introduce ya en el sentido esotérico de los términos *gusto* y *sentimiento interno* dentro de la espiritualidad ignaciana. Por lo demás, no son pocos los que de la ascética de los Ejercicios sólo conocen el esfuerzo del entendimiento y de la voluntad, sin reparar en el papel importantísimo que el factor *sentimiento* juega en ellos. El método del Santo, como esencialmente psicológico y humano, no podía desconocer ese punto vital, donde hallamos al hombre completo, y de donde brotan las grandes resoluciones y las grandes obras. El sentimiento, por sí solo y desatado, se ha dicho, es un brioso corcel, que tan pronto corre por las altas cum-

(4) *Exercitia Spiritualia, Mon. Ign.*, ser. II, vol. I, págs. 224-226.
(5) *Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola*, reproducción fototípica del original. Prólogo de Ribadeneira, Roma (1908) fol. 1r.

bres, como se precipita en las profundidades abismales; dirigido, en cambio, por el entendimiento y frenado por la voluntad, es la fuerza humana más poderosa y fecunda (6). Y claro, que nunca está más potenciado el sentimiento que por la vía infusa o mística.

Nueva alusión a estas mismas gracias en la anotación décimaquinta. El oficio del director es disponer al alma, para quitar de sí todas las aficiones desordenadas y llegar, en verdadero conocimiento interno, amor e imitación, a la unión con Cristo. Como Juan el Precursor, no es el Esposo, sino el amigo del Esposo, que le escucha y se goza de su voz, al oírle hablar con su esposa (7). Puesto ese contacto, debe retirarse y respetar la acción inmediata del Criador con la criatura, porque "más conveniente y mucho mejor es, buscando la divina voluntad, que *el mismo Criador y Señor se comunique a la su ánima devota, abrazándola en su amor y alabanza* (8), y disponiéndola por la vía que mejor podrá servirle adelante" (9). Esos abrazos amorosos de Dios al alma, como los del Esposo a la esposa en el *Cantar de los Cantares*, son el rasgo más sugerente y expresivo del aspecto nupcial, generalmente ausente de la literatura mística ignaciana (10).

Alude, por fin, a esas mismas gracias en su anotación vigésima, al recomendar el mayor silencio, retiro y soledad al ejercitante. Y por vía ordinaria se promete tanto mayor fruto, "cuanto más se apartare de todos amigos y conoscidos, y de toda solicitud terrena" (11). Y hasta señala, entre otros, estos dos provechos principales de este su retiro y silencio: "El segundo, estando ansí apartado, no teniendo el entendimiento partido en muchas cosas, mas poniendo todo el cuidado en sola una, es a saber, en servir a su Criador y aprovechar a su propia ánima, usa de sus potencias naturales más libremente, para buscar con diligencia lo que tanto desea. El tercero, cuanto más nuestra ánima se halla sola y apartada, se hace más apta para se acercar y llegar a su Criador y Señor, y cuanto más así se allega, más se dispone para rescibir gracias y dones de la su divina y suma Bondad" (12).

Con imagen recogida acaso de labios del Santo, repetía esta misma consigna el P. Jerónimo Nadal, diciendo que "debe prepararse el ejercitante de suerte que, dejada toda curiosidad, se retire con grande simplicidad y humildad de corazón, y apartado de todo este mundo, pueda acercarse mediante los Ejercicios a esta corte y audiencia con su Dios, atento a oír su voz y a cumplir en todo su voluntad santísima" (13).

---

(6) Casanovas, *Biblioteca de Ejercicios*, III, págs. 242-243.
(7) *Jo.* 3, 29.
(8) Así leemos con el autógrafo castellano *(abrazándola* en su amor y alabanza), con la versio vulgata *(eamque amplexans)*, con el códice de Fabro y la versio prima *(eam acceptando* ad suum amoren et laudem).
(9) *Exercitia Spiritualia, Mon. Ign.*, ser. II, vol. I, págs. 236-238.
(10) Böhmer, *Loyola und die deutsche Mystik*. Leipzig (1921) 30; De Guibert, *Mystique Ignatienne*, «Revue d'Ascétique et Mystique», XIX, Toulouse (1938) 120; *La spiritualité de la Compagnie de Jésus*, Roma (1953) 38-39; V. Larrañaga, *La espiritualidad de San Ignacio de Loyola. Estudio comparativo con la de Santa Teresa de Jesús*, Madrid (1944) 226; *Obras Completas de San Ignacio de Loyola*, I, Madrid (1947) 658-660.
(11) *Exercitia Spiritualia*, pág. 246.
(12) *Ibid.*, pág. 248.
(13) *Excerpta ex Natalis adhortatione sexta*, *Epistolae Nadal*, vol. IV, pág. 670.

2.°—*El teocentrismo del Principio y Fundamento*

Pasando ya de las veinte anotaciones al cuerpo mismo de los Ejercicios, nos encontramos en su primera página con una síntesis que asombra, del hombre y del universo, y donde todo parte de Dios y vuelve a Dios. "Al contemplarla el entendimiento humano—se ha dicho—siente el vértigo de lo divino" (14).

Y al segundo Rector del Instituto Católico de París, Monseñor Maurice D'Hulst, le sobrecogía su grandeza y majestad, junto con su poder de convicción por nadie igualado, y se preguntaba: "Pues ¿qué? ¿Es una revelación nueva la doctrina de estos Ejercicios? ¡Dios nos libre de hacerle esta injuria a nuestro gran Santo, confundiéndole con los Novadores de su tiempo, a él, a quien Dios suscitó para derribarlos por tierra! No, Ignacio no innova nada en el Cristianismo; sino que ha recibido un don maravilloso, para poner en todas las manos, con una eficacia nueva, los tesoros antiguos, los tesoros olvidados de la vida cristiana: *Profert de thesauro suo nova et vetera* (15). ¿Se trata de arrancar al alma, aún grosera, de las seducciones y de la esclavitud del pecado? Comienza por ponerla frente a sus destinos eternos, y esto no es ciertamente nuevo. Y sin embargo, nadie puede desconocer en este *Principio y Fundamento* un poder de convicción, que en vano se buscaría en todos los tratados anteriores. ¿Cuál es el secreto de esa fuerza? ¿Es el encadenamiento de los pensamientos? ¿Es la gradación de los motivos? ¿Es la austeridad simple y la familiar nobleza del lenguaje? ¿O no es más bién, junto con todo esto, y para explicarlo todo, una visión de los destinos y del fin último, a él concedida y por él a nosotros comunicada, *quam sine fictione didici et sine invidia communico*"? (16).

Y en efecto, para dar con la clave maestra de esta construcción teocéntrica, clave a la vez de los Ejercicios, hay que acudir a dos de sus mayores ilustraciones de 1522 en Manresa, cuando se le representó en el entendimiento, con grande alegría espiritual, el modo, con que Dios había criado el mundo, que le parecía ver una cosa blanca, de la cual salían algunos rayos, y que della hacía Dios lumbre" (17); o cuando, sentado a las márgenes del Cardoner, "se le empezaron a abrir los ojos del entendimiento con una ilustración tan grande, que le parecían todas las cosas nuevas, como si fuese otro hombre y tuviese otro intelecto" (18).

Así ilustrado por la virtud divina, escribe el Santo: "El hombre es criado para alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor, y mediante esto salvar su ánima. Y las otras cosas sobre la haz de la tierra son criadas para el hombre, y para que le ayuden en la prosecución del fin para que es criado. De donde se sigue que el hombre tanto ha de usar dellas, cuanto le ayudan para su fin, y tanto debe quitarse dellas, cuanto para ello le impiden. Por lo cual es me-

(14) Casanovas, *Sant Ignasi de Loyola*, Barcelona (1930) 128.
(15) *Mat.*, 13, 52.
(16) D'Hulst, *Mélanges Oratoires*, París (1891) 83.
(17) *Autobiografía de San Ignacio de Loyola*, III, 29; V. Larrañaga, *Obras Completas de San Ignacio*, I, Madrid (1947) 181-182.
(18) *Ibid.*, III, 30, págs. 185-187.

nester hacernos indiferentes a todas las cosas criadas, en todo lo que es concedido a la libertad de nuestro libre albedrío, y no le está prohibido; en tal manera que no queramos de nuestra parte más salud que enfermedad, riqueza que pobreza, honor que deshonor, vida larga que corta, y por consiguiente en todo lo demás; solamente deseando y eligiendo lo que más nos conduce para el fin que somos criados" (19).

Las palabras suenan aquí con dejos de eternidad, y San Ignacio nos habla como un iluminado que sale del fondo de un santuario para comunicarnos la revelación recibida. "El edificio se levanta aquí—dirá Watrigant— conforme a un plan antes concebido, y en este edificio la piedra fundamental, o mejor, la idea madre reguladora es, sin duda, la del fin último del hombre, puesto en la glorificación de Dios. Quitad esa verdad, y no os quedarán del monumento teológico-espiritual del Santo, sino elementos informes y dispersos. Pues bien, esta verdad, principio y fin de todo, ¿no es con toda probabilidad el producto de ese espíritu arquitectónico, recibido a la vera del Cardoner"? (20). Se podrá, en efecto, discutir sobre su redacción total definitiva en Manresa, Alcalá, París o Roma; sobre lo que no cabe dudar es sobre su inspiración auténticamente manresana, fruto de sus mayores gracias infusas.

Con razón exclamaba Su Santidad León XIII en audiencia concedida al clero de su villa natal Carpineto, a raíz de unos Ejercicios practicados por éste bajo la dirección del P. Cardella en 1894: "He procurado hacer muchos bienes a mi ciudad natal; pero nada más saludable ni que tanto me consuele, como el haber proporcionado a su clero los Ejercicios Espirituales de San Ignacio. Yo mismo anduve otro tiempo leyendo no pocos libros en busca de un alimento sólido para mi alma, pero sin que llegara a satisfacerme ninguno. Hasta que di por fin con el librito de los Ejercicios de S. Ignacio. Entonces dije: ¡Aquí tengo el alimento que buscaba para mi alma! Y no he soltado desde entonces ese libro. Aquella su consideración primera sobre el fin del hombre se basta por sí sola para restablecer todo el orden social en el mundo (21).

Espiguemos todavía, de pasada, en el capítulo de los pecados de palabra aquella segunda razón, por la que es más difícil jurar debidamente con verdad, necesidad y reverencia por la criatura que por el Criador: "La segunda es que en el jurar por la criatura no tan fácil es de hacer reverencia y acatamiento al Criador, como jurando y nombrando al mismo Criador y Señor; porque el querer nombrar a Dios nuestro Señor trae consigo más acatamiento y reverencia que el querer nombrar la cosa criada. Por tanto, es más concedido a los perfectos jurar por la criatura, que a los imperfectos; porque los perfectos, por la asidua contemplación e iluminación del entendimiento, consideran, meditan y contemplan más ser Dios nuestro Señor en cada criatura según su propia esencia, presencia y potencia; y así, en jurar por la criatura, son más aptos y dispuestos para hacer acatamiento y reverencia a su Criador y Señor,

(19) *Exercitia Spiritualia*, págs. 250-252.
(20) WATRIGANT, *La méditation fondamentale avant Saint Ignace*, «Collection de la Bibliothèque des Exercices», IX, pág. 43.
(21) C. H. MARÍN, *Spiritualia Exercitia secundum Romanorum Pontificum Documenta*. Barcelona (1941) 296.

que los imperfectos" (22). Palabras éstas de sabor inequívocamente experimental en la pluma del gran contemplativo y místico, que nos trazó el segundo punto de la *contemplación para alcanzar amor*, y que hermana aquí esa múltiple presencia de Dios en las criaturas con el acatamiento y reverencia de su alma en adoración, como en las mayores gracias místicas de su *Diario Espiritual* (23).

3.º—*El doble abismo del pecado y de la omniperfección de Dios*

Y entrando ya en los Ejercicios de la 1.ª semana, observó profundamente el príncipe de los comentaristas, P. Luis de la Palma, sobre los puntos tercero y cuarto del segundo ejercicio: "Así como los que se hallan en algún lugar profundo, juzgan desde allí las torres por más altas, y los montes por más encumbrados; así estando un hombre en lo profundo de su propio conocimiento, descubrirá más las grandezas de las perfecciones divinas. Y por eso, habiendo precedido, al fin del punto tercero: *Mirarme como una llaga y postema de donde han salido tantos pecados, y tantas maldades, y ponzoña tan torpísima*; desde este lugar viene bien el considerar y contraponer a mis maldades las perfecciones divinas" (24). Con razón se ha afirmado que sólo los místicos poseen una vista penetrante del doble abismo, aquí sugerido por San Ignacio: del abismo de la propia nada y pecado, y del abismo de la grandeza y omniperfección de Dios (25).

Con movimiento y vuelo de alma parecido escribirá la Sta. Madre Teresa de Jesús: "La humildad siempre labra como la abeja en la colmena la miel, que sin esto todo va perdido. Mas consideremos que la abeja no deja de salir a volar, para traer flores: así el alma, en el propio conocimiento, créame y vuele algunas veces a considerar la grandeza y majestad de su Dios. Aquí verá su bajeza mejor que en sí misma... y a mi parecer jamás nos acabamos de conocer, si no procuramos conocer a Dios: mirando su grandeza, acudamos a nuestra bajeza; y mirando su limpieza, veremos nuestra inmundicia... Hay dos ganancias desto: la primera, está claro que parece una cosa blanca muy más blanca cabe la negra, y al contrario la negra cabe la blanca; la segunda es, porque nuestro entendimiento y voluntad se hace más noble y más aparejado para todo bien, tratando a vueltas de sí con Dios" (26).

"El cuarto, considerar—escribe San Ignacio—quién es Dios, contra quien he pecado, según sus atributos, comparándolos a sus contrarios en mí: su sapiencia a mi ignorancia, su omnipotencia a mi flaqueza, su justicia a mi iniquidad, su bondad a mi malicia" (27). Realmente, no sólo es ir a las raíces úl-

---

(22) *Exercitia Spiritualia*, págs. 264-266.
(23) V. Larrañaga, *Obras Completas de San Ignacio de Loyola*, vol. I, págs. 651-658; 751-762.
(24) La Palma, *Camino Espiritual*, Alcalá (1626) 30.
(25) L. de Grandmaison, *Les Exercices de Saint Ignace*, «Recherches de Science Religieuse», X París (1920) 406; L. Peeters, *Vers l'union divine par les Exercices de Saint Ignace*², Louvain (1931) 146.
(26) Sta. Teresa, *Castillo Interior, Primeras Moradas*, II, BMC, IV, págs. 17-18.
(27) *Exercitia Spiritualia*, pág. 288.

timas de toda la gravedad del pecado, sino también a la visión más detallada y universal de todas las faltas e imperfecciones del alma: "Aquí no sólo las telarañas ve de su alma y las faltas grandes—dirá la Reformadora del Carmelo—, sino un polvito que haya, por pequeño que sea, porque el sol está muy claro; si da en él, vése que está todo lleno de motas. Al pie de la letra es esta comparación... Llegada aquí que le da este sol de justicia, que la hace abrir los ojos, ve tantas motas, que los querría tornar a cerrar. Porque aún no es tan hija de esta águila caudalosa, que pueda mirar este sol de hito en hito; mas por poco que los tenga abiertos, vese toda turbia. Acuérdase del verso que dice (28): *¡Quién será justo delante de Ti!*" (29).

A esta misma luz, y con reminiscencias de este su cuarto punto, escribirá en octubre de 1547 a Sor Teresa Rajadell el autor de los Ejercicios, desde Roma: "Y cuanto a los particulares (males), es cierto necesario que quienquiera que se conoce, los reconozca en sí; pues no dejará de haberlos en el estado de la presente miseria, hasta que en la fragua del eterno amor de Dios, nuestro Criador y Señor, se consuma toda nuestra malicia enteramente, siendo de El penetradas y del todo poseídas nuestras ánimas, y así las voluntades del todo conformadas, antes transformadas en aquella, que es la misma esencial rectitud y perfecta bondad. Pero concédanos a todos, a lo menos, su infinita misericordia que cada día más sintamos y aborrezcamos cualesquiera nuestras imperfecciones y miserias, más llegándonos a participar de la eterna luz de su sapiencia, y a tener con ella presente la infinita bondad y perfección suya, ante la cual se nos hagan insufribles cualesquiera, aunque menores, defectos nuestros; porque así persiguiéndolos, mucho los debilitemos y disminuyamos con la ayuda del mismo Dios y Señor nuestro" (30).

San Pablo nos presenta a la creación sometida contra su voluntad al capricho del hombre, que la profana y la prostituye; nos hace oír sus quejas, alta la cabeza, tensa la frente y clavados ardientemente sus ojos bajo un yugo aborrecido, sobre el término aún lejano de su esperanza (31). San Ignacio da un paso más, y contempla la creación entera, pronta a desencadenarse sobre el pecador en el punto quinto de este mismo segundo ejercicio: "Exclamación admirative con crescido afecto, discurriendo por todas las criaturas, cómo me han dejado en vida y conservado en ella; los ángeles, como sean cuchillo de la justicia divina, cómo me han sufrido, y guardado, y rogado por mí; los santos, cómo han sido en interceder y rogar por mí; y los cielos, sol, luna, estrellas y elementos, frutos, aves, peces y animales; y la tierra, cómo no se ha abierto para sorberme, criando nuevos infiernos para siempre penar en ellos" (32).

Y la consideración fluye del *Principio y Fundamento*: "Porque si todas las criaturas sirven al hombre, no por lo que deben al hombre, sino por lo que deben a Dios que las crió y se lo manda, y si sirven al hombre, es para que él sirva al común Señor; ¿qué violencia no sentirán, si el hombre quiere ser-

(28) *Salmo* 142, 2.
(29) Sta. Teresa, *Autobiografía*, XX, BMC, I, pág. 157.
(30) *S. Ignatii Epistolae*, vol. I, págs. 627-628.
(31) *Rom.* 8, 20-23.
(32) *Exercitia Spiritualia*, págs. 288-289.

virse de ellas para ofender a su mismo Señor, y cómo se pondrán en armas, para vengar esta injuria? Pues ¿qué materia da tan copiosa para una profunda y suave contemplación ver a este gran Señor, que es el ofendido, cómo tiene enfrenadas todas sus criaturas, para que no venguen sus ofensas; y pasando más adelante, las obliga a que sustenten y regalen a su ofensor? Esta es una consideración tan eficaz, que el Santo Padre, como gran Maestro, advirtió que se debía acompañar con las dos propiedades de la contemplación, que son admiración y afecto, y por eso dijo: *Exclamación admirative con crecido afecto*" (33). Con razón sentía en su humildad el Santo que, "de haber estado al servicio de un Príncipe de la tierra, hacía tiempo hubiera sido ajusticiado" (34). Y Santa Teresa de Jesús: "¡Cuán bien se merece el infierno por una sola culpa mortal"! (35).

4.º—*Los métodos de oración llamados "repetición" y "resumen"*

Los métodos de oración comienzan en San Ignacio, como en Santa Teresa y San Juan de la Cruz, por la meditación o ejercicio de las tres potencias; "que pues Dios nos las dió, para que con ellas trabajásemos, no hay para qué las encantar, sino dejarles hacer su oficio, hasta que las ponga en otro mayor", como se expresa la gran Reformadora del Carmelo (36). Pero no se detiene ahí el Santo, como tampoco aquéllos, sino que pasa luego a una mayor simplificación mediante sus métodos de *repetición* y de *resumen*. Y el criterio que debe presidirlos, es el que reza en el texto: "Notando y haciendo pausa en los puntos que he sentido mayor consolación, o desolación, o sentimiento espiritual" (37).

Son las ramas, en que ha de descansar contemplando esta avecita, después de haber revoloteado con la meditación discursiva en los dos ejercicios anteriores. Y como en este tercero, más aún en el cuarto ejercicio, denominado *resumen*, donde "el entendimiento, sin divagar, discurre asiduamente por la reminiscencia de las cosas contempladas" (38). Estas paradas del entendimiento y de la voluntad "son de importancia capital", observa el P. Eusebio Hernández (39). "Cuando esa claridad no es fruto sólo del discurso, sino que se une con él a la gracia más sentida, o es la gracia misma la que da por sí esa luz y lo hace ver con claridad; entonces no es sólo el gusto mayor y más íntimo, sino también es más honda y penetrante su eficacia, y por tanto mayor ha de ser la fidelidad en pararse, mientras dura la ilustración o el gusto o sabor de ella. *Lo contrario es impedir la obra de la gracia en el entendimiento*... Porque estas paradas no son otra cosa que *actos de contemplación* en el entendimiento, con cuya repetición *se va adquiriendo el hábito de contemplar*, como enseña e inculca San Juan de la Cruz" (40).

---

(33) La Palma, *Camino Espiritual*, II, págs. 30-31.
(34) *Epistolae Nadal*, IV, pág. 644.
(35) *Autobiografía*, XL, BMC, I, pág. 364.
(36) *Castillo Interior, Cuartas Moradas*, III, BMC, IV, pág. 63.
(37) *Exercitia Spiritualia*, pág. 290.
(38) *Ibid.*, págs. 292-294.
(39) *Guiones para un cursillo práctico de dirección espiritual*, Burgos (1954) 84.
(40) *Ibid.*, págs. 84-85.

"Otro tanto, y con más razón, hemos de advertir sobre la voluntad. También ella se ha de parar, *cuando halla* fervor, gusto, consuelo, sabor, y deleite espiritual; *cuando la moción de la gracia* infunde suavidad y dulzura, penetra de amor, temor, reverencia o de cualquier otro afecto y efecto sobrenatural; *cuando se filtra* en el alma la paz honda de Dios, o se levanta el deseo, ya manso e intenso, ya vivo y penetrante, hacia las cosas divinas, o se siente el horror y el asco del mal, o corren las lágrimas de dolor o de amor... En tales casos, hay que detenerse y saborear y gustar en paz y calma el don de Dios, todo el tiempo que dure en el alma. *Lo contrario es impedir el fruto de la gracia en el afecto y voluntad...* También estas paradas de la voluntad son en ella *actos de contemplación,* y su repetición va engendrando en la voluntad *el hábito de contemplar...* Mucho insiste en esto San Juan de la Cruz, y mucho inculca estas paradas San Ignacio; el cual quiere, además, que vuelva el alma derecha a los puntos en que, al meditar, sintió estas luces y mociones, como lo enseña en el método de sus repeticiones" (41).

Y aludiendo a estos mismos métodos de *repetición* y de *resumen,* en los que con poco discurso, con mucho afecto, con vista sencilla, descansando y gozando de lo que se ha hallado, el alma se detiene a beber del agua viva que ha saltado por la virtud divina, añade con su profundidad acostumbrada el Padre La Palma: "Porque toda la materia de la meditación lo puede ser también de la contemplación; pero en diferente manera. Porque la meditación busca, la contemplación goza de lo que ha hallado la meditación; la meditación discurre, la contemplación descansa en el fin y término de la carrera; la meditación anda como preguntando a todas las cosas, para que le den nuevas de verdad, la contemplación, después de hallada, la mira simplicísimamente" (42).

5.º—*Los frutos de la 1.ª semana por infusión divina*

Hablando de la doble vía, ascética y mística, por las que se puede recorrer el camino espiritual de la 1.ª semana, escribe el P. Cordeses en el Directorio de Granada: "En los Ejercicios se alcanzan los dichos fines en una de dos maneras. La una es por infusión divina. Esta es el sentimiento vivo de la graveza y abominación del pecado, que suele dar Dios. Este sentimiento no es otra cosa sino un conoscimiento experimental y afectivo de grande ponderación, estima y juicio, de la graveza del pecado, acompañada de grande admiración; de donde nasce grande compunción de la voluntad con grande gusto y consolación, el cual sentimiento no está en nuestra mano tenerlo, antes a las veces, cuando lo deseamos y procuramos, nos es negado, y somos dejados en mucha sequedad; y otras veces, cuando no pensamos en él ni lo procuramos, nos lo da Dios con mucha afluencia; y a veces dura mucho, y a veces dura poco. Es, pues, infuso de la mano de Dios. El modo de haberlo es pedirle a Dios con mucha humildad; para esto es el segundo preámbulo.

"La segunda manera para alcanzar los dichos fines, es por nuestra industria y trabajo; y es que, cuando Dios no quiere darnos el dicho sentimiento,

---

(41) *Ibid*, págs. 85-86.
(42) La Palma, *Camino Espiritual,* III, 7, tomo II, pág. 36.

procuramos nosotros de considerar, ponderar, estimar y juzgar la graveza del pecado por sus puntos, a fin de mover nuestra voluntad a contrición. Esta obra no va acompañada de admiración, suavidad y consolación, ni es de tanto fruto como la primera; pero todavía es de mucho provecho. Y así debemos perseverar en ella, porque el provecho della es como el crescer del niño de leche, al cual da la madre cada día sus pechos y trabaja con él, y ningún día ve que cresce; pero al cabo del año se lo halla crescido, de lo cual se huelga. Con todo que esta obra sale de nuestras fuerzas e industria, no entiendas que las fuerzas han de ser corporales, y que el meditar ha de ser con fuerzas de cabeza, o de sienes, o del pecho, como quien estruja una naranja; pero han de ser del entendimiento, de atención y discurso, que requieren el cuerpo quieto y sosegado (43).

Y aunque abraza las dos vías, la ascética y la infusa o mística el Santo, sus expresiones tan cargadas de sentido nos orientan más bien hacia ésta: "pedir crescido e intenso dolor y lágrimas de mis pecados" (44); "para que sienta interno conoscimiento de mis pecados y aborrescimiento dellos" (45), "para que sienta el desorden de mis operaciones" (46); "pedir interno sentimiento de la pena que padescen los dañados, para que si del amor del Señor eterno me olvidare por mis faltas, a lo menos el temor de las penas me ayude para no venir en pecado" (47).

Y la misma noción que nos da del coloquio: —"El coloquio se hace propiamente hablando *así como un amigo habla a otro*, o un siervo a su señor, cuándo pidiendo alguna gracia, cuándo culpándose por algún mal hecho, cuándo comunicando sus cosas y queriendo consejo en ellas" (48)—, nos trae la imagen de que se sirve el autor sagrado para darnos el carácter íntimo del diálogo de Yahvéh con Moisés, cuando éste se internaba en la tienda desplegada fuera del campamento: "En entrando Moisés, sucedía que bajaba la columna de nube y parábase a la puerta de la tienda, y Yahvéh hablaba con Moisés. Todo el pueblo veía la columna de nube parada a la puerta del pabellón, y levantábase, y cada uno se prosternaba a la puerta de su propia tienda. Yahvéh hablaba con Moisés cara a cara, *como conversa un hombre con un amigo*; y luego volvía éste al campamento" (49).

Y las fórmulas que nos ha conservado de su coloquio del primer ejercicio: "¡Cómo de Criador es venido a hacerse hombre, y de vida eterna a muerte temporal, y así a morir por mis pecados!" (50), son de un contemplativo, absorto en el misterio de Cristo. Como las fórmulas que siguen: "Otro tanto, mirando a mí mismo, lo que he hecho por Cristo, lo que hago por Cristo, lo que debo hacer por Cristo" (51), son la respuesta del siervo rebelde, domado

(43) *Mon. Ign.*, ser. II, págs. 958-959.
(44) *Exercitia Spiritualia*, pág. 284.
(45) *Ibid.*, pág. 290.
(46) *Ibid.*, págs. 290-292.
(47) *Ibid.*, pág. 294.
(48) *Ibid.*, págs. 282-284.
(49) *Exodo*, 33, 9-11.
(50) *Exercitia Spiritualia*, pág. 282.
(51) *Ibid.*, pág. 282.

ya por su Señor y que, de lo más hondo de su alma, exclama con el convertido de Damasco: "*Me amó y se entregó a la muerte por mí*" (52).

Con razón concluía, pues, el P. La Palma: "Cosa es muy digna de advertir a los que se ejercitan por este libro cómo el santo Padre, luego, desde la primera semana, va asentando algunos principios y plantando unas como semillas de la contemplación... En lo cual debe estar muy advertido el maestro espiritual, que pretende guiar a otros a la perfección por las reglas y ejercicios de este libro, haciendo fuerza en las ocasiones y plantando con cuidado aquella semilla, que a su tiempo ha de producir y brotar la unión con Dios" (53).

6.°—*El alma absorta en la contemplación de los misterios de Cristo*

Desde este momento, y con acierto genial en los caminos del espíritu, dejará el autor de los Ejercicios al alma fija en la contemplación de los misterios de la vida de Cristo, desde su santísima Encarnación hasta su Ascensión gloriosa. Espiritualidad ésta eminentemente cristocéntrica, que nos lleva por Jesús al Padre y a toda la Trinidad Santísima: "Yo soy el camino, y la verdad, y la vida; y nadie va al Padre sino por mí" (54). Y por esa vía enlaza su mística desde ahora con la mística específicamente cristiana, en la que resume su evangelio espiritual el discípulo amado de Jesús, pudiendo decirse sin paradoja que no existe en él ni un rasgo, ni un discurso, ni un desarrollo, que no parta de ahí o no vaya a parar ahí (55).

El buen Hermano lego, encargado de los pobres que se acercaban al monasterio de Montserrat, dirá del convertido de Loyola "que aquel peregrino era loco por nuestro Señor Jesucristo" (56). Y el arco de triunfo, con que se abrió su nueva vida al Evangelio, los ojos puestos en Jerusalén, vuelve a abrirse en este momento, dando paso a los nobles caballeros de Cristo: "Que yo quiero y deseo, y es mi determinación deliberada, sólo que sea vuestro mayor servicio y alabanza, de imitaros en pasar todas injurias, y todo vituperio, y toda pobreza, así actual como espiritual, queriéndome vuestra santísima Majestad elegir y rescibir en tal vida y estado" (57). ¡Oblación típicamente ignaciana, hecha de heroísmos y en línea siempre recta hacia Jesús! De Loyola se ha dicho que "es la personificación más viva del espíritu español en su edad de oro" (58); y nos atreveríamos a añadir que esta su oblación es la quintaesencia de su espíritu y el molde creado por él para formar almas heróicas a lo San Pablo.

Hasta en los métodos de oración hay un cambio esencial desde el primer ejercicio de esta 2.ª semana, pasando de la meditación a la *contemplación*. No

---

(52) *Gal.*, 2, 20.
(53) La Palma, *Camino Espiritual*, III, 5, tomo II, pág. 27.
(54) *Jo.*, 14, 6.
(55) L. de Grandmaison, *Jésus-Christ*, I, París (1928) 158; V. Larrañaga, *La Espiritualidad de San Ignacio de Loyola*, pág. 3.
(56) Albareda, *Sant Ignasi a Montserrat*, Monestir de Montserrat (1935) 153 y 195; *Mon. Ign.*, ser. IV, *Scripta de S. Ignatio*, vol. I, pág. 736.
(57) *Exercitia Spiritualia*, pág. 320.
(58) M. Menéndez y Pelayo, *Historia de los Heterodoxos Españoles*², V, Madrid (1928) 395.

es que se trate de la contemplación en el sentido clásico de la palabra, aunque sí de una disposición y camino para ella. Por las características con que la rodea y por el movimiento que la imprime se ha podido escribir: "Contemplar aquí es imitar de alguna manera, aunque de lejos y en un orden en que se bastan nuestros esfuerzos, secundados por la gracia ordinaria, lo que es propiamente la *contemplación*, es decir, esa mirada simple, única, sin fatiga, sobre un misterio de la vida de Cristo, mirada que brota del amor... y va a fortalecer el amor. De esa mirada imitamos aquí su paz serena, su reposo, su ausencia de fatiga, su fijeza, su carácter, en fin, afectivo y amoroso. Hacer pasar ante los ojos del alma, con la ayuda de las sugerencias evangélicas, o mejor dicho, del Espíritu Santo, los misterios de la vida de Cristo, gozarse dulce y apaciblemente, sin trabajo ansioso ni esfuerzo, en ellos, y dejar que el alma se empape de los afectos que naturalmente brotan de un tal espectáculo: he ahí nuestra *contemplación*, imagen de la contemplación infusa, en la que Dios fija por una gracia extraordinaria al alma, y que ninguna industria humana es capaz de producir. Contemplar, como acaba de decirse, es una manera de meditación más descansada, más dulce, más directa, más alta que la meditación discursiva ordinaria: nutre y perfecciona más al alma, porque no el mucho saber harta y satisface al ánima, mas el sentir y gustar de las cosas internamente" (59).

Y esta contemplación la llevamos, no en plan de observadores especulativos, de artistas o moralistas, sino de actores que ponen todo en movimiento y vida. Por eso pasan a los ojos del alma, como un drama viviente, esos misterios: "Ver y considerar las tres Personas Divinas como en el su solio real o trono de la su Divina Majestad, cómo miran toda la haz y redondez de la tierra, y todas las gentes en tanta ceguedad, y cómo mueren y descienden al infierno... Oír asimismo lo que dicen: Hagamos redención del género humano" (60). Diríase el sumario de un acto de los dramas religiosos, conocidos con el nombre de *Misterios* en el siglo XV (61), por no decir reliquias preciosísimas que caen de la mesa bien abastecida de su contemplación trinitaria. Y este movimiento amoroso del alma, con vuelo hacia la contemplación propiamente dicha, se hace visible en todo el cuadro grandioso de la Encarnación, como en aquella suspensión admirativa del Nacimiento: "Ver a Nuestra Señora, y a José, y a la ancila, y al Niño Jesús, después de ser nascido, haciéndome yo un pobrecito y esclavito indigno, mirándolos, contemplándolos y sirviéndolos en sus necesidades, como si presente me hallase, con todo acatamiento y reverencia posible" (62).

Por lo demás, este sentido de presencia, típico de la contemplación infusa, no era desconocido de la espiritualidad medieval, desde San Bernardo y San Buenaventura hasta Aelredo de Rievaulx, Juan de Cáulibus y Ludolfo de Sajonia. Y a esa escuela espiritual alude en su Directorio el P. Gil González Dávila, al darnos el carácter íntimo y ungido de este método ignaciano: "Haga cuenta el que medita que se halla presente a todo. Así lo dice San Buenaven-

(59) J. Lebreton, *Le Père Léonce de Grandmaison*, París (1932) 124.
(60) *Exercitia Spiritualia*, pág. 326.
(61) A. Brou, *Saint Ignace maître d'oraison*, Paris (1925) 172.
(62) *Exercitia Spiritualia*, pág. 332.

tura [Juan de Cáulibus] en el proemio del libro sobre la *Vida de Cristo*: Si quieres tú sacar provecho de esto, hazte de tal manera presente a los hechos y dichos del Señor, como si les vieras y los oyeras con todo el afecto de tu alma, diligente, deleitosa y morosamente, dejando toda otra solicitud y cuidado" (63).

7.º—*La aplicación de sentidos imaginarios y espirituales*

Este sentido de presencia llega a su punto más alto, cuando en el termino de la jornada de cada día, después de dos horas de contemplación y dos de repetición, coronándolas con otra de *aplicación de sentidos*, le basta colocarse ante las escenas contempladas, para ver, oír, oler, gustar y tocar las cosas divinas con los sentidos del alma. Dándonos este paso de la contemplación ignaciana a su aplicación de sentidos, escribe el P. La Palma: "Es la contemplación muy semejante al modo que tienen de obrar los sentidos. Porque así como los ojos se deleitan con la luz y con la vista de los campos y de los cielos y estrellas, y los oídos con la música suave y acordada, y el gusto con los manjares delicados y sabrosos, y todo esto sin ningún trabajo ni discurso, sino gozando cada uno de su objeto, que tiene presente; así suele el entendimiento deleitarse con el conocimiento de algunas verdades sin dircurso ni trabajo, como si las viera, y suspenderse en algunos pasos o historias, como si se hallara presente, y penetrar algunos misterios y saborearse en ellos, como si los gustara o tocara con las manos" (64).

Y esta "postrera hora, que es la aplicación de sentidos, representa el estado de los perfectos, que gozan con quietud de la presencia de Dios y de la suavidad de sus misterios. Y así como éstos, cuando llegan a este estado, cogen el fruto de los trabajos de toda la vida; así los demás en la hora postrera de oración cogen el fruto de lo que han trabajado aquel día. Mas porque no tienen uso ni ejercicio para perseverar en este modo de contemplar, han menester el día siguiente empezar otra vez por sus meditaciones. De manera que así como las aves, cuando enseñan a volar a sus hijuelos, no luego al principio les dejan dar el vuelo largo, porque será cierto caer en la tierra, sino antes les señalan los trechos cortos, donde a menudo puedan descansar en los árboles y volverse a recoger brevemente a sus nidos, hasta que cobren fuerza en las alas y puedan sustentarse por más largo tiempo en ellas; así hizo nuestro Santo Padre, que, dándoles a los principiantes cada día dos horas de meditación, que es para ellos el modo más acomodado de ejercitarse en las cosas espirituales (y otras dos de repetición), a la noche les da una hora de aplicación de sentidos, que no es otra cosa sino, debajo de un nombre conocido y una semejanza clara, sacarles a volar y enseñarles a contemplar" (65).

Pero ¿de qué sentidos se trata en este nuevo método de oración, introducido en la segunda semana por San Ignacio, de los imaginarios, o de los espirituales? Nuestras conclusiones en materia tan discutida son las que siguen:

---

(63) *Directorium Aegidii, Mon. Ign.*, ser. II, vol. II, págs. 509-510; Cavallera, *Quelques loca parallela relatifs aux Exercices*, «Mélanges Watrigant», CBE, 61-62 (1920) 27-28.
(64) La Palma, *Camino Espiritual*, parte I, tomo II, Barcelona (1860) 37.
(65) *Ibid.*, pág. 40.

1) Que los sentidos imaginarios entran en juego desde luego en este método de oración. Baste recordar las dos expresiones terminantes del Santo: "Ver las personas con la vista imaginativa" (66). Y sobre todo: "Aprovecha el pasar de los cinco sentidos de la imaginación" (67).

2) Que contra lo que pudiera sugerir esta última expresión, el alma no se encierra en los sentidos imaginarios, sino que se abre a los espirituales, según se desprende del punto tercero: "Oler y gustar con el olfato y con el gusto la infinita suavidad y dulzura de la Divinidad, del ánima y de sus virtudes" (68). Ahora bien, es claro que, bajo un simbolismo vago, se nos invita aquí a una superior experiencia espiritual, a la vez intelectual y amorosa.

3) Que este método de oración es superior a la meditación discursiva, como observó ya, poniendo sus reparos al texto contrario del Directorio de 1591, el censor anónimo de Nápoles: "En el capítulo 14, página 58, se compara el discurrir sobre los puntos con la aplicación de sentidos, y se dice que la meditación es más alta, *meditatio est altior*. Pero parece que nuestro Santo Padre siente de otro modo, al hablar de la aplicación de sentidos, como si fuese una especie de contemplación" (69).

4) Que la aplicación de sentidos ignaciana es ya una iniciación, un como primer vuelo corto hacia la contemplación en el término de la jornada de cada día, como le oíamos al P. La Palma.

Con todo, el Directorio Oficial de 1599, promulgado por Aquaviva, mantuvo la afirmación del Directorio en 1591 sobre la inferioridad de la aplicación de sentidos, concibiéndola como un ejercicio relativamente fácil y descansado de la imaginación, al estilo de la *cogitatio* de Ricardo de San Víctor, en el término del trabajo de cada día (70). Pero a pesar de esta amputación de los sentidos espirituales, amputación que como otros hechos del último tercio del siglo XVI, tiene su explicación en las preocupaciones antiluministas de nuestros Superiores, la interpretación espiritualista siguió viviendo y aun prevaleciendo a través de plumas tan autorizadas como las de Jerónimo Nadal, Juan Alfonso de Polanco, Francisco Suárez, Luis de la Puente, Luis de la Palma, Alvarez de Paz, y sigue siendo todavía en nuestros días la preferida por René de Maumigny, Alejandro Brou, José Maréchal y Calveras, no sólo como una tradición legítima y sólidamente fundada, sino además como la más universal en la Compañía (71).

Todos cuantos hemos vivido esas jornadas inolvidables del mes de Ejercicios, las recordamos todo impregnadas y como saturadas de la contemplación

---

(66) *Exercitia Spiritualia*, pág. 336.
(67) *Ibid.*, pág. 336.
(68) *Ibid.*, pág. 336.
(69) *Avvertimenti sopra il Direttorio degli Essercitii, Mon. Ign.*, ser. II, vol. II, *Directoria (1540-1559)*, Romae (1955) 781.
(70) J. Marechal, *Application des sens*, «Dictionnaire de Spiritualité», I, col. 813.
(71) Sólo en el siglo XIX, bajo la influencia de la nota conocida del P. Roothaan prevaleció el punto de vista del Directorio Oficial de 1599: «Exercitium applicationis sensuum ex mente S. Patris minoren contentionem requirit; quapropter illud etiam semper ultimo loco ponit, inter cuiusvis diei exercitia faciendun *ante caenam*, quando scilicet exercitantis animus exercitiis per diem factis iam fatigatior censeri potest ac debet.» *Exercitia S. P. Ignatii de Loyola*, Roehampton (1881) 70.

de los misterios de la vida de Cristo. En el silencio de la noche se nos presentaba ante todo el idilio de la Anunciación del Angel a María en la casita de Nazaret, y pasábamos luego en la segunda contemplación de la mañana a la cueva de Belén, para adorar allí en medio de la más grande pobreza al Hijo de Dios, hecho niño por nosotros. Y al contacto con esa santidad infinita sentíamos liberarse nuestras almas de aquella red de vanidad y de mentira, que la vida humana teje en torno nuestro. Y las manecitas del Niño-Dios lo iban rompiendo todo, y el corazón se sentía nuevo y libre para volar, y comenzaba el alma a conocer, amar y servir sinceramente a su Dios, que antes parecía tan lejos, y ahora se nos presentaba tan cerca de nosotros. Y volvíamos todavía hasta tres veces a pasar una hora a sus pies, saboreando ese doble cuadro de cielo y gustando en el silencio más grande su misterio. Y a través de esas dos repeticiones y aplicación de sentidos se nos iba revelando la persona adorable de Jesús; nuestra voluntad de seguirle se iba arraigando más y más en El, y cada nueva jornada iba transformando nuestros corazones, a la vez que caía con todo su peso la oración sobre nuestras vidas y las arrastraba hacia Jesús. Y a través de su Humanidad, ya luminosa, se nos trasparentaba su Divinidad, arrebatando nuestros corazones. Cierto que ningún método, ningún director, puede levantar al alma a la contemplación infusa: es preciso que Dios la eleve. Pero si alguno, ha sido el autor de los Ejercicios quien, como el Precursor, nos ha mostrado al Cordero de Dios que pasa, al Esposo cuyo amigo es. ¡Dichosa el alma que oye su voz y le sigue!

8.º—"*La casa adonde ha de morir este gusano es Cristo*"

Esta imagen del Hijo de Dios hecho hombre, así contemplada a través de los misterios de su infancia, se elabora más y se agranda desde las *Banderas*, esa síntesis poderosa de la doctrina evangélica, que con los *Binarios* y las *Tres maneras de humildad* encabeza y preside toda la vida pública del Señor, y que con sus coloquios y oblaciones es la última palabra del heroísmo y de la santidad. "He estado batallando todo el día con estas oraciones extraordinarias, que San Ignacio nos obliga a hacer al fin de *Dos Banderas*, de *Tres Binarios* y de las *Tres maneras de humildad*, escribía en sus apuntes espirituales de 24 de diciembre de 1876 Monseñor D'Hulst. He necesitado de tiempo para comprender que podía y debía pedir sinceramente cosas que tan encima están de mi virtud y tan lejos ¡ay! de mis sentimientos actuales. Pero, después de todo, las he pedido de todo corazón, y quiero volver a pedirlas durante la Misa de medianoche, para protestar así contra las reservas de las restricciones de la naturaleza, y lograr dar un paso, si bien pequeño, hacia adelante en este camino, en cuyo término se encuentran cosas tan sublimes" (72).

Días de combate duro y difícil "contra su propia sensualidad y contra su amor carnal y mundano" (73). Días en que solicitada por fuerzas contrarias el alma, se abraza con "la vida verdadera que muestra el sumo y verdadero

(72) Baudrillart, *Vie de Mgr. Maurice D'Hulst*, I, París (1912) 405.
(73) *Exercitia Spiritualia*, pág. 320.

Capitán" (74), huyendo de "los engaños del mal caudillo" (75). Días en que la blanca figura de Jesús de Nazaret vuelve a recorrer a su manera divina, y no a la nuestra humana, los campos y caminos de Palestina. Días, por fin, en que a la luz de sus ejemplos y enseñanzas, hecho el silencio grande del alma, escucha uno la voz de Dios y decide su porvenir, subiendo a las altas cimas, donde Jesús se digna escoger a sus apóstoles.

No es un ejercicio de virtuosismo caballeresco aquel: "que yo sea recibido debajo de su bandera" (76), ni aquel otro: "siendo igual alabanza y gloria de la Divina Majestad, por imitar y parescer más actualmente a Cristo nuestro Señor, quiero y elijo más pobreza con Cristo pobre que riquezas, oprobios con Cristo lleno dellos que honores, y desear más de ser estimado por vano y loco por Cristo, que primero fué tenido por tal, que por sabio ni prudente en este mundo" (77). Estamos en la doctrina más ardua y exigente de la noche activa del sentido, expuesta en el primer libro de la *Subida del Monte Carmelo* por San Juan de la Cruz, dándonos al padecer por Cristo. Lo que en el gran Reformador del Carmelo se reviste de imagen de noche oscura del sentido, en privación del gusto de todos los apetitos de la tierra (78); en el antiguo soldado de Carlos V se convierte en declaración de guerra, "para vencerse a sí mismo y ordenar su vida sin determinarse por afección alguna que desordenada sea" (79).

Y el paso es de una gravedad extraordinaria en los caminos del espíritu, porque en él nos jugamos todo el problema de la oración y de la unión del alma con Dios. Ya lo dijo profundamente el autor de la *Imitación de Cristo:* "Por eso se hallan tan pocos contemplativos, porque son pocos a desasirse del todo de las criaturas y de lo perecedero" (80). Se trata, pues, de la purificación perfecta del corazón, en pleno vaciamiento de todo apetito voluntario pecaminoso o imperfecto: "Todos los demás apetitos voluntarios, ahora sean de pecado mortal, que son los más graves, ahora de pecado venial, que son menos graves, ahora sean solamente de imperfecciones, que son los menores, todos se han de vaciar y de todos ha el alma de carecer, para venir a esta total unión, por mínimos que sean. Y la razón es, porque el estado de esta divina unión consiste en tener el alma según la voluntad con total transformación en la voluntad de Dios, sino que en todo y por todo su movimiento sea voluntad de Dios" (81).

¿Qué "se me da que esté una ave asida a un hilo delgado que a un grueso? porque asida se estará a él, en tanto que no le quebrare, para volar. Verdad es que el delgado es más fácil de quebrar; pero por fácil que es, si no lo quiebra, no volará... Cierto harto es de dolerse que haya Dios hécholes quebrar otros cordeles más gruesos de aficiones de pecados y vanidades; y por no desasirse de

---

(74) *Ibid.*, pág. 350.
(75) *Ibid.*, pág. 350.
(76) *Ibid.*, pág. 354.
(77) *Ibid.*, págs. 370-372.
(78) *Subida del Monte Carmelo*, I, 3-13, BMC, XI, págs. 17-63.
(79) *La Imitación de Cristo*, III, 31.
(80) *Exercitia Spiritualia*, pág. 250.
(81) *Subida del Monte Carmelo*, I, 11, pág. 51.

una niñería, que les dejó Dios que venciesen por amor de El, que no es más que un hilo y que un pelo, dejen de ir adelante y llegar a tanto bien" (82).

Y Santa Teresa de Avila: "No se da a sí del todo hasta que nos damos del todo. Esto es cosa cierta, y porque importa tanto, os lo acuerdo tantas veces; ni obra en el alma como cuando del todo, sin embarazo, es suya, ni sé cómo ha de obrar: es amigo de todo concierto. Pues si el palacio henchimos de gente baja y de baratijas, ¿cómo ha de caber el Señor con su corte? Harto hace de estar un poquito entre tanto embarazo" (83).

El gran acierto del Santo estuvo en centrar toda esta batalla espiritual en torno a Cristo, haciendo de El el centro psicológico de los Ejercicios y de la vida toda. El ritmo interior, cognoscitivo y afectivo, se despliega sonoro y amplio hacia un suspirado ideal: entrar en comunicación íntima y experimental con Cristo. Diríamos que la ascensión interior se dirige *in recto* a Jesús, *in obliquo* a sus virtudes. Las virtudes no se pretenden por sí solas, aisladamente; se las mira en Cristo, vivificadas por El. La actitud que primero brota no es la de practicar la pobreza, sino la de imitar a Cristo pobre. Y esta diferencia de matiz que pudiera parecer insignificante, cambia totalmente el aspecto verdadero de la espiritualidad ignaciana y de las grandes decisiones de este momento (84). Ya lo dijo con bella imagen aquella ejercitante ideal de 1554, Teresa de Ahumada: "La casa adonde ha de morir este gusano, para salir hecho una mariposita blanca muy graciosa, es Cristo... Mirad la diferencia que hay de un gusano feo a una mariposita blanca, que la misma hay acá. No sabe de dónde pudo merecer tanto bien" (85). Y su hija en espíritu, Teresa de Lisieux, en carta a su hermana Celina: "San Francisco de Sales dice: Cuando el fuego del amor prende en una alma, todos los muebles vuelan por las ventanas. ¡Oh, no dejemos nada por echar, nada, fuera de Jesús" (86).

9.º—"*Sin querer ver ni sentir cosa que non sea de arriba*"

En este ambiente espiritual, y dentro del marco de la vocación de los apóstoles, se podía proceder a los tres tiempos de elección, empezando por los dos primeros, de carácter infuso o místico. Y se le supone al ejercitante tan absorto en Cristo, que no se le da otra recomendación sino ésta tan expresiva del Directorio autógrafo del Santo: "Entrando en los tres o cuatro tiempos de elección, especialmente se encierre, sin querer ver ni sentir cosa que non sea de arriba" (87).

El texto mismo y el orden en él seguido, junto con su advertencia final, nos dan la jerarquía establecida entre esos tiempos por su autor: "Si en el primero o segundo tiempo no se hace elección, síguense cerca este tercero tiempo dos modos para hacerla" (88). Y dan la razón de ese orden los autores anti-

---

(82) *Ibid*, pág. 53.
(83) Sta. Teresa, *Camino de perfección*, BMC, III, págs. 133-134.
(84) V. Larrañaga, *La Espiritualidad de San Ignacio*, pág. 197.
(85) Sta. Teresa, *Castillo Interior, Quintas Moradas*, II, BMC, IV, págs 76-79.
(86) *Lettres de Sainte Thérèse de l'Enfant Jésus*, París (1948) 121.
(87) *Directoria Exercitiorum, Mon. Ign.*, ser. II, vol. II, pág. 70.
(88) *Exercitia Spiritualia*, pág. 380.

guos y modernos: "De suyo mejor se conoce la voluntad divina por señal directa e inmediata, dada por el mismo Dios, que mediatamente, cuando descubrimos la moción inspirada del buen ángel en las consolaciones y agitación de espíritus; y mejor todavía de esta manera todavía directa, que indirectamente por deducción racional" (89).

Por lo demás, dió bien la línea general de este documento ignaciano el Padre José de Guibert, al decirnos que de los tres tiempos de elección, propuestos por el Santo, "el primero (visiones) caracteriza el mundo de los hechos extraordinarios de la vida espiritual; el segundo, la vida mística; y el tercero, la vida ascética" (90).

Y extendiendo el radio del primer tiempo nueve años después, en 1930: "El primer caso viene considerado generalmente como caso que supone gracias extraordinarias (revelación, visión...): el Directorio, con el P. Gil González y Gagliardi, lo entiende así. Pese a esas autoridades, yo me pregunto si es ése el pensamiento de San Ignacio. Cuando él nos dice simplemente: *Entre los tres modos de hacer elección, si en el primero Dios no moviese, débese insistir en el segundo;* parece que no lo mira como tan excepcional. ¿No se trataría tal vez de aquellos casos, en los que, sin palabra alguna de Dios, tenemos sin embargo tanta abundancia de luz interna, que no podemos llegar prácticamente a dudar de que tal vida es para nosotros la mejor? El caso, por ejemplo, del Cardenal de Bérulle en su retiro con el P. Maggio en Verdún, con la evidencia interna, confirmada plenamente por el sufragio de su director, de que Dios no le quería en la vida religiosa, sino en el clero secular. También en el segundo tiempo hay luces y atracciones internas, pero sin evidencia cegadora; y mediante las reglas de discreción de espíritus es como el ejercitante y el director vienen a concluir que esas atracciones y repulsiones suponen neta y claramente tal voluntad de Dios sobre el alma" (91).

Para dar con el pensamiento del Santo, lo mejor y más acertado será atenernos a sus mismos textos: "El primer tiempo es cuando Dios nuestro Señor así mueve y atrae la voluntad, que sin dubitar ni poder dubitar, la tal ánima devota sigue a lo que es mostrado; así como San Pablo y San Mateo lo hicieron en seguir a Cristo nuestro Señor" (92).

Media aquí una moción o atracción divina tan extraordinaria, que no duda ni puede dudar el alma sobre el camino que ha de tomar para su servicio y alabanza. Y se citan como casos típicos el de la visión fulgurante de Saulo camino

(89) Calveras, *Qué fruto se ha de sacar de los Ejercicios*. Barcelona (1941) 182-183. Y Polanco: «Est animadvertendum quod... excellentior sit modus electionis secundi temporis quam tertii..., quia tunc immediatius suam Ipse voluntatem per hos gratiae suae effectus, quam per discursus tertii temporis ostendit», *Directoria Exercitiorum*, pág. 314.

(90) *Revue d'Ascétique et Mystique*, II, París (1921) 179.

(91) J. de Guibert, *L'élection dans les Exercices*, en *Les grandes directives de la retraite fermée*, París (1930) 180-181. Por su parte, Gil González Dávila, aludido en ese texto, escribe así sobre el primer tiempo: «Del primer tiempo hay poco que decir, por ser cosa extraordinaria y no caer debajo de regla; ni se debe pedir a Dios semejante modo de elegir. Es verdad que leemos y vemos algunas vocaciones con tantas prendas de Dios y tanta satisfacción del alma, que parece no le queda por donde entrar en duda», *Annotationes Patris Aegidii González Dávila, Mon. Ign.*, ser. II, vol. II, pág. 516.

(92) *Exercitia Spiritualia*, pág. 378.

de Damasco (93) y el de la vocación singularísima del publicano Mateo, a quien sentado en su despacho de aduanas en Cafarnaum, le basta con una palabra de Jesús: "Sígueme; y levantándole le siguió" (94). Es aquella virtud soberana de la palabra de Cristo, que sanaba a los enfermos y resucitaba a los muertos; y como el caso de Saulo nos orienta hacia el mundo de las visiones y hechos extraordinarios, así el de Mateo hacia las palabras sustanciales, cuyo "efecto queda sustanciado en el alma", según San Juan de la Cruz (95).

10.º—*Las consolaciones "sin causa precedente" y el primer tiempo de elección*

Dos clases de consolaciones espirituales distingue el autor de los Ejercicios en sus *Reglas de discreción de espíritus* más propias para la 2.ª semana: las consolaciones "sin causa precedente", exclusivas de sólo Dios actuando directa e inmediatamente sobre el alma; y las consolaciones "con causa", en las que puede intervenir el ángel bueno. En este primer tiempo de elección son las primeras las que con su alto mecanismo sobrenatural entran en juego: "Sólo es de Dios nuestro Señor dar consolación al ánima sin causa precedente; porque es propio del Criador entrar, salir, hacer moción en ella, trayéndola toda en amor de la su Divina Majestad. Digo sin causa, sin ningún previo sentimiento o conoscimiento de algún obiecto, por el cual venga la tal consolación mediante sus actos de entendimiento y voluntad" (96).

Y subrayando la exactitud teológica de la afirmación ignaciana, ha podido escribir el Doctor Eximio, Francisco Suárez: "Es muy buena y muy cierta doctrina la que enseña, que entre Dios y cualquier espíritu criado existe entre otras esta diferencia: la de que el ángel sólo puede excitar la voluntad por medio de fantasmas o de objetos sensibles o imaginarios; Dios, en cambio, puede mover directa o inmediatamente el mismo entendimiento y la misma voluntad según la capacidad de esas facultades. Porque El solo es quien posee infinita eficacia, y El solo es también el autor de esas potencias, que como de solo El dependen inmediatamente en el ser, así también por solo El pueden ser inmediatamente movidas y excitadas... Y por eso dice Santo Tomás, y así hablan también los Santos Padres, que solo Dios puede influir internamente en el alma racional (97); y asimismo que sólo Dios puede penetrar en el alma" (98).

Las mismas expresiones "entrar, salir, hacer moción en ella", no pueden ser más significativas para declarar esa acción directa e inmediata de Dios en el alma. Y nos recuerdan aquellas otras del mismo San Ignacio, en carta de 18 de junio de 1536 a Sor Teresa Rajadell desde Venecia: "Acaece que muchas veces el Señor nuestro mueve y fuerza a nuestra ánima a una operación o a otra,

---

(93) *Act.* 9, 3-8; 22, 6-11; 26, 12-16.
(94) *Mat.*, 9, 8-10.
(95) *Subida del Monte Carmelo*, II, 31, BMC, XI, págs. 233-234.
(96) *Exercitia Spiritualia*, pág. 528
(97) Sto. Tomás, *Suma Teológica*, parte III, cuest. 8, artíc. 8.
(98) Suárez, *De Religione Societatis Iesu*, IX, 5, 31; Sto. Tomás, *Suma Teológica*, parte III, cuest. 64, artíc. 1.º

abriendo nuestra ánima, es a saber, hablando dentro de ella sin ruido alguno de voces, alzándola toda a su divino amor, y nosotros a su sentido, aunque quisiésemos, no pudiendo resistir. Y el sentido suyo que tomamos, necesario es conformarse con los mandamientos, preceptos de la Iglesia y obediencia de nuestros mayores, y lleno de toda humildad, porque el mismo espíritu divino es en todo" (99).

De ahí esas características de fuerza arrolladora, de seguridad absoluta, de dominio soberano de Dios, que acompañan a estas gracias. Y todas estas indicaciones nos permiten señalar la coincidencia de estas consolaciones "sin causa precedente" del primer tiempo de elección con las locuciones y toques sustanciales de Dios en el alma, únicas gracias de oración que en su despiadado análisis del libro II de la *Subida* admite el Doctor Místico, San Juan de la Cruz (100).

Y distinguiendo ese primer tiempo de la acción directa de Dios sobre el alma del segundo que se sigue, observará el autor de los Ejercicios: "Cuando la consolación es sin causa, dado que en ella no hay engaño por ser de solo Dios nuestro Señor, como está dicho, pero la persona espiritual, a quien Dios da la tal consolación, debe con mucha vigilancia y atención mirar y discernir el propio tiempo de la tal actual consolación, del siguiente en que la ánima queda caliente y favorescida con el favor y reliquias de la consolación pasada. Porque muchas veces en este segundo tiempo, por su propio discurso de habitúdines y consecuencias de los conceptos y juicios, o por el buen espíritu o por el malo, forma diversos propósitos y paresceres, que no son dados inmediatamente de Dios nuestro Señor; y por tanto han menester ser mucho bien examinados, antes que se les dé entero crédito ni que se pongan en efecto" (101). ¡Cuántas aberraciones se hubieran cortado en la historia de la espiritualidad, de haberse tenido más presentes estas normas tan sabias, fijadas en sus Ejercicios por San Ignacio!

11.º—*¿Es infuso el segundo tiempo de elección?*

"Entre los tres modos de hacer elección—leemos en un Directorio autógrafo del Santo—si en el primero Dios no moviese, débese insistir en el segundo de conocer su vocación con experiencia de consolaciones y desolaciones; en manera que procediendo en sus meditaciones de Cristo nuestro Señor, mire, cuando se hallare en consolación, a cuál parte Dios le mueva; y asimismo en desolación" (102). Y repitiendo la misma doctrina en otro Directorio también autógrafo: "Declarando la primera parte de la elección, donde no se pudo hacer fundamento para buscarla, debe venir a la segunda. La segunda, que es de consolación y desolación, debe declarar mucho qué cosa es la consolación, yendo por todos sus miembros, como son: paz interior, gaudium spirituale, esperanza, fe,

(99) *S. Ignatii Epistolae,* I, pág. 105.
(100) *Subida del Monte Carmelo,* II, 12, págs. 115-116; II, 17, págs. 148-149; II, 26, pág. 208; II, 28, pág. 221; II, 31, págs. 232-234; II, 32, págs. 235-237.
(101) *Exercitia Spiritualia,* págs. 534-536.
(102) *Mon. Ign.,* ser. II, pág. 781.

amor, lágrimas y elevación de mente, que todos son dones del Espíritu Santo" (103).

Y en el texto mismo de los Ejercicios leemos sobre el segundo tiempo de elección: "El segundo cuando se toma asaz claridad y conocimiento por experiencia de consolaciones y desolaciones, y por experiencia de discreción de varios espíritus" (104). Es preciso que nos detengamos en el estudio de la consolación ignaciana, porque de su carácter ascético o místico depende el del segundo tiempo de elección.

La consolación viene dividida en tres categorías por el mismo Santo en la tercera de sus *Reglas de discreción de espíritus*, más propias de la 1.ª semana: "La tercera de consolación espiritual. Llamo consolación, cuando en el ánima se causa alguna moción interior, con la cual viene la ánima a inflamarse en amor de su Criador y Señor, y consequenter cuando ninguna cosa criada sobre la haz de la tierra puede amar en sí, sino en el Criador de todas ellas. Asimismo cuando lanza lágrimas motivas a amor de su Señor, agora sea por dolor de sus pecados, o de la Pasión de Cristo nuestro Señor, o de otras cosas derechamente ordenadas en su servicio y alabanza. Finalmente, llamo consolación todo aumento de esperanza, fe y caridad, y toda leticia interna que llama y atrae a las cosas celestiales y a la propia salud de su ánima, quietándola y pacificándola en su Criador y Señor" (105).

La descripción, aunque coincidente en todo, es más rica y, sobre todo, más explícita en su caracterización infusa de esos dones santísimos de Dios, en carta a San Francisco de Borja: "Los cuales entiendo ser aquellos, que no están en nuestra propia potestad para traerlos cuando queramos, mas que son puramente dados de quien da y puede todo bien. Así como son, ordenando y mirando a la su Divina Majestad, intensión de fe, de esperanza, de caridad, gozo y reposo espiritual, lágrimas, consolación intensa, elevación de mente, impresiones e iluminaciones divinas, con todos los otros gustos y sentidos espirituales, ordenados a los tales dones, con humildad y reverencia a la nuestra santa Madre Iglesia y a los gobernadores y doctores puestos en ella. Cualquiera de todos estos santísimos dones se debe preferir a todos actos corpóreos, los cuales tanto son buenos, cuanto son ordenados para alcanzar los tales dones o parte de ellos. No quiero decir que solamente por la complacencia o delectación de ellos los hayamos de buscar, mas conociendo en nosotros que sin ellos todas nuestras cogitaciones, palabras y obras van mezcladas, frías y turbadas, para que vayan calientes, claras y justas para el mayor servicio divino; de modo que tanto deseemos los tales dones o parte de ellos y gracias así espirituales, cuanto nos puedan ayudar a mayor gloria divina" (106).

Es decir, que en ambas descripciones ignacianas se nos dan en orden inverso, ascendente o descendente, estas tres clases de consolaciones espirituales: 1) aumento de fe, esperanza y caridad, paz interior, gozo y reposo espiritual; 2) lágrimas, "agora sea primero por los propios pecados o ajenos, ago-

(103) *Ibid.*, pág. 780.
(104) *Exercitia Spiritualia*, pág. 378-380.
(105) *Ibid.*, pág. 514.
(106) *S. Ignatii Epistolae*, II, págs. 236-237.

ra sea segundo en los misterios de Cristo nuestro Señor en esta vida o en la otra, agora sea tercero en consideración o amor de las Personas Divinas", como se expresa a Borja; 3) consolación intensa, elevación de mente, impresiones e iluminaciones divinas, incendio de amor de Dios en el alma. No hay duda de que estas últimas gracias, que figuran como las primeras en la página antes citada de los Ejercicios, comprenden ante todo las gracias del primer tiempo de elección. Es el mundo de las locuciones y toques sustanciales de Dios, cantado, como hemos dicho, por San Juan de la Cruz; o el de los arrobamientos y vuelos de espíritu, apariciones de Cristo y de sus Santos, visiones trinitarias. descrito por Santa Teresa en las *Sextas* y *Séptimas Moradas* (107).

Claro también que las lágrimas de las que se habla en segundo lugar, no son las de algunas "personas tiernas, que por cada cosita lloran", ni las sacadas "a fuerza de brazos"; sino aquellas otras, que son como "agua que cae del cielo". Las procuradas con esfuerzo no tienen que ver con éstas; "que muchas veces cavaremos, y quedaremos molidas, y no hallaremos un charco de agua, cuánto más pozo manantial". De sí misma confiesa la Santa: "No soy nada tierna, antes tengo un corazón tan recio, que algunas veces me da pena; aunque cuando el fuego de adentro es grande, por recio que sea el corazón, destila como una alquitara. Y bien entenderéis, cuando vienen las lágrimas de aquí, que son más confortadoras... Estas dejarán esta tierra seca regada, y son gran ayuda para dar fruto" (108).

Este don infuso de las lágrimas, explosión a veces serena, a veces fuerte con sollozos irreprimibles del alma, fué privilegio particularísimo del autor de los Ejercicios, como puede verse a través de su *Diario Espiritual* (109). El hecho es tan excepcional en su vida, que creemos no ha sido igualado hasta ahora en la hagiografía católica universal: "Solía tener el Padre tantas lágrimas continuamente, que cuando en la Misa no lloraba tres veces, teníase por desconsolado" (110). Y Laínez: "Es tan tierno en lágrimas en cosas eternas y abstractas, que me decía que comúnmente seis o siete veces al día lloraba" (111). "Este es el hecho en su realidad material sin ejemplo en toda la literatura espiritual católica, a lo que creo, escribe De Guibert. Si en efecto esta tradición católica tuvo siempre en muy alto aprecio las lágrimas de compunción—compunción de temor y compunción de amor—y más aún el don místico de las lágrimas; yo no conozco por mi parte caso alguno de santo ni de santa, en quien haya jugado un papel tan importante como en San Ignacio" (112). Para dar con todo su valor en el caso, hay que recurrir a aquellas lágrimas reveladoras de la unión consumada del alma con Dios, de la que nos habla en su cuarto y más alto grado de oración, Santa Teresa de Jesús (113).

La tercera clase de consolaciones, por fin, destaca el aumento sensible de las virtudes teologales, fe, esperanza y caridad, con todo el cortejo de quietud, paz

(107) *Castillo Interior, Moradas Sextas,* IV, págs. 123-134; VIII, págs. 155-168; *Moradas Séptimas,* I, págs. 179-184.
(108) *Castillo Interior. Moradas Sextas,* págs. 140-141.
(109) V. Larrañaga, *Obras Completas de S. Ignacio,* I, págs. 641 644.
(110) Cámara, *Memorial,* 183, *Fontes Narrativi de S. Ignatio,* I, págs. 638-639.
(111) *Epistola de S. Ignatio,* FNI, I. pág. 140.
(112) J. de Guibert, *Mystique Ignatienne,* RAM, XIX (1938) 125-126.
(113) *Autobiografía,* XIX, BMC, I, pág. 137.

y gozo interno en su Criador y Señor. Estas últimas mociones son accidentales y fruto del aumento de dichas virtudes, y en particular, de la caridad, reina de todas ellas y la de más fuerza consoladora. "El momento más transcendental en la vida del espíritu—escribe Casanovas—es aquél, en que nuestro amor se ordena y se inflama. Esta es propiamente la obra de Dios, pues cuanto nosotros hacemos, no pasa de simple preparación o disposición para esta obra divina. La providencia tiene sus horas secretas en la santificación de cada alma: horas en que el amor misteriosamente germina, crece, se fortalece, se purifica y se despliega hasta llegar a la perfección, en medio de mociones y estados espirituales los más variados. La hora más dulce es aquella, en que el amor divino se hace sensible, se inflama, y apaga todo otro amor, dejándonos en la dichosa impotencia de amar nada fuera de Dios, y a las criaturas sólo en el mismo Dios. Esta es la verdadera consolación espiritual, y toda otra moción interna, como lágrimas, alegría, quietud, paz, esperanza de las cosas del cielo, es fruto y resultado de la misma" (114).

12.º—*La consolación ignaciana de índole infusa o mística*

Llegamos, por fin, a este punto neurálgico de la cuestión: ¿es de índole ascética, o más bien mística, la consolación así descrita por San Ignacio? Creemos, sin poder dudar, que es de índole infusa o mística. He aquí las razones que nos inclinan a esa sentencia.

1) El Santo califica sus consolaciones de "dones santísimos", que sólo Dios puede infundir en el alma: "Los cuales entiendo ser aquellos, que no están en nuestra potestad para traerlos cuando queremos; mas que son puramente dados de quien da y puede todo bien."

2) Los efectos de santificación producidos en el alma son tales, que como "sin ellos todas nuestras cogitaciones, palabras y obras van mezcladas, frías y turbadas", así con ellos van "calientes, claras y justas para el mayor servicio divino".

3) "Cualquiera de estos santísimos dones se debe preferir a todos actos corpóreos—de ayunos, vigilias, abstinencias y maceraciones—, los cuales tanto son buenos, cuanto son ordenados para alcanzar los tales dones o parte de ellos."

4) Más aún, debemos desearlos por su operación santificadora en nuestro espíritu: "De modo que tanto deseemos los tales dones o parte de ellos y gracias así espirituales, cuanto nos pueden ayudar a mayor gloria divina."

5) Este mismo carácter infuso de la consolación ignaciana aparece en el texto de los Ejercicios, al decirnos en la regla nona de discreción de espíritus que una de las causas de hallarnos desolados y sin tanto estipendio de consolaciones y crescidas gracias es "por darnos vera noticia y conoscimiento, para que internamente sintamos que no es de nosotros traer o tener devoción crescida, amor intenso, lágrimas ni otra alguna consolación espiritual—obsérvese la universalidad de la afirmación—mas que todo es don y gracia de Dios; y porque en cosa ajena no pongamos nido, alzando nuestro entendimiento en alguna

(114) *Primeres regles de discreció d'esperits*, BE, VI, pág. 371.

soberbia o gloria vana, atribuyendo a nosotros la devoción o las otras partes de la espiritual consolación" (115).

6) Ese mismo sentido infuso tiene la palabra en el capítulo décimo de su relato autobiográfico al P. González de Cámara, cuando alude a las gracias espirituales de oración, recibidas durante su retiro de San Pietro in Vivarolo, cerca de Vicenza: Y el "tiempo que estuvo en Vicencia", gozó de "muchas visiones espirituales y de *muchas casi ordinarias consolaciones*" (116).

7) Una palabra, recogida de labios del Santo por Ribadeneira en 1554, nos revela de manera explícita el mismo carácter místico de la consolación ignaciana, hecha presa de esa acción divina, habitual y constante, su dichosa alma: "Dijo en mi presencia y de otros muchos que no podía vivir a su juicio *sin consolaciones*, es decir, sin hallar en sí algo, que ni era suyo, ni podía serlo, sino que procedía totalmente de Dios" (117).

Cabe iluminar, por otra parte, el carácter infuso de las *consolaciones* ignacianas, contradistintas del simple *sentimiento espiritual* (118), con la clásica diferenciación establecida entre los *contentos* y *gustos del espíritu* por Santa Teresa de Jesús: "Pareceros ha que *contentos* y *gustos* todo es uno; que para qué hago esta diferencia en los nombres. A mí paréceme que la hay muy grande; ya me puedo engañar. Diré lo que en esto entendiere en las *Moradas Cuartas*, que vienen tras éstas; porque, como se habrá de declarar algo de los *gustos* que allá da el Señor, viene mejor" (119).

Y cumple efectivamente su palabra, al llegar a las *Cuartas Moradas:* "Hablando de lo que dije que diría aquí, de la diferencia que hay entre *contentos* en la oración o *gustos*, los *contentos* me parece a mí se pueden llamar los que nosotros adquirimos con nuestra meditación y peticiones a nuestro Señor, aunque en fin ayuda para ellos Dios; que hase de entender, en cuanto dijere, que no podemos nada sin El. Mas nacen de la misma obra virtuosa que hacemos, y, parece, a nuestro trabajo lo hemos ganado, y con razón nos da contento habernos empleado en cosas semejantes. Mas si lo consideramos, los mismos contentos tendremos en muchas cosas que nos pueden suceder en la tierra...

Los que yo llamo *gustos de Dios*, que en otra parte lo he nombrado *oración de quietud*, es muy de otra manera, como entenderéis las que lo habéis probado por la misericordia de Dios. Hagamos cuenta, para entenderlo mejor, que vemos dos fuentes con dos pilas que se hinchen de agua; que no me hallo cosa más a propósito, para declarar algunas de espíritu, que esto de agua. Estos dos pilones se hinchen de agua de diferentes maneras: el uno viene de más lejos, por muchos arcaduces y artificio; el otro está hecho en el mismo nacimiento del agua, y vase hinchiendo sin ningún ruido. Y si es el manantial caudaloso, como éste de que hablamos, después de henchido este pilón, procede un gran

---

(115) *Exercitia Spiritualia*, págs. 520-522.
(116) *Autobiografía*, X, 95, pág. 489.
(117) *De actis Patris nostri Ignatii*, 31, *Mon. Ign.*, ser. IV, vol. I, *Scripta de S. Ignatio*, vol. I, pág. 349; *Fontes Narrativi de S. Ignatio*, vol. I, pág. 338.
(118) «Notando y haciendo pausa en los puntos que he sentido mayor *consolación* o desolación, o *mayor sentimiento espiritual*», dirá en la 1.ª repetición de la 1.ª semana el Santo: *Exercitia Spiritualia*, II, pág. 290.
(119) *Castillo Interior, Terceras Moradas*, II, pág. 41.

arroyo; ni es menester artificio, ni se acaba el edificio de los arcaduces, sino siempre está procediendo agua de allí. Es la diferencia, que la que viene por arcaduces es a mi parecer los *contentos*, que tengo dicho que se sacan con la meditación, porque los traemos con los pensamientos, ayudándonos de las criaturas en la meditación y cansando el entendimiento; y como viene, en fin, con nuestras diligencias, hace ruido, cuando ha de haber algún henchimiento de provechos que hace en el alma, como queda dicho. A estotra fuente viene el agua de su mismo nacimiento, que es Dios; y así como su Majestad quiere, cuando es servido, hacer alguna merced sobrenatural, produce con grandísima paz, y quietud, y suavidad, de lo muy interior de nosotros mismos" (120).

Finalmente, es una confirmación de cuanto llevamos dicho sobre el carácter infuso del primero y segundo tiempo de elección lo que añade sobre el tercero nuestro Santo: "Si en el primero o segundo tiempo no se hace elección, síguense cerca este tercero tiempo dos modos para hacerla" (121). Y llama a este tiempo "tranquilo, cuando el ánima no es agitada de varios espíritus y usa sus potencias naturales líbera y tranquilamente" (122). Todas las indicaciones son aquí de orden ascético: "Después que así ha discurrido y raciocinado a todas partes sobre la cosa propósita, mirar dónde más la razón se inclina" (123).

Lo que sorprende es cómo aun en este tiempo, plenamente ascético, sin resignarse a la sola luz de la razón, busca en el sexto punto un contacto directo e inmediato con Dios, para que la elección hecha sea confirmada a una luz superior por El: "Sexto, hecha la tal elección o deliberación, debe ir la persona que tal ha hecho, con mucha diligencia a la oración delante de Dios nuestro Señor y ofrescerle la tal elección, para que su Divina Majestad la quiera rescibir y confirmar, siendo su mayor servicio y alabanza" (124).

Ahora bien, sabemos por su *Diario Espiritual*, día 17 de febrero de 1544, lo que es ese ofrecer y confirmar la elección hecha ante la Trinidad Santísima y toda su corte celestial: "Con mucha devoción e intensión me cubrí de lágrimas, y así me fuí para confirmar las oblaciones pasadas, interloquendo muchas cosas, rogando y poniendo por intercesores a los Angeles, Santos Padres, Apóstoles y Discípulos, y a todos los Santos, etc., para Nuestra Señora y su Hijo, y a ellos de nuevo rogando y suplicando con largos razonamientos, para que mi confirmación ultimada y dar gracias subiesen delante del trono de la Santísima Trinidad, y en esto y adelante con muy grande efusión de lágrimas, mociones y sollozos interiores, item pareciendo como que las venas o partes del cuerpo sensiblemente sintiéndose, hice la confirmación últimada a la Santísima Trinidad delante de toda su corte celestial, dando gracias con mucho intenso afecto, primero a las Personas Divinas, después a Nuestra Señora y a su Hijo, después por los Angeles, Santos Padres, Apóstoles, Discípulos, a todos Santos y Santas, y a todas personas que para esto me habían ayudado.

---

(120) *Castillo Interior, Cuartas Moradas*, II, págs. 53-54. Véanse Orlandis, *Indole y diversidad de las consolaciones espirituales en Santa Teresa y San Ignacio*, «Manresa», IX, (1933) 318-335; Calveras, *Qué fruto se ha de sacar de los Ejercicios*, págs. 80-90; V. Larrañaga, *La espiritualidad de San Ignacio*, págs 173-180.

(121) *Exercitia Spiritualia*, pág. 380.

(122) *Ibid*, pág. 380.

(123) *Ibid.*, pág. 384.

(124) *Ibid.*, pág. 384.

"Después, al preparar del altar y al vestir, un venirme: Padre Eterno, confírmame; Hijo Eterno, confírmame; Espíritu Santo Eterno, confírmame; Santa Trinidad, confírmame; un solo Dios mío, confírmame; con tanto ímpetu, y devoción, y lágrimas, y tantas veces esto diciendo, y tanto internamente esto sintiendo, y con un decir: Padre Eterno, ¿no me confirmaréis?, como que tenía por sí; y así al Hijo, y al Espíritu Santo" (125).

13.º—*El carácter unitivo de la tercera y cuarta semanas*

En estos últimos pasos de su itinerario espiritual nos quiere el Santo con aquella "grande y suave herida de amor", de la que nos habla San Bernardo, "esforzándome, mientras me levanto y me visto, en entristecerme y dolerme de tanto dolor y de tanto padecer de Cristo nuestro Señor" (126). Y por todo el día "induciéndome a mí mismo a dolor, y pena, y quebranto, trayendo en memoria frecuente los trabajos, fatigas y dolores de Cristo nuestro Señor, que pasó desde el punto que nació hasta el misterio de la Pasión, en que al presente me hallo" (127).

Y ese mismo sentimiento es el que le hace buscar, como a un enamorado, los más mínimos detalles topográficos, que ayuden a formar el cuadro: "Considerar el camino desde Betania a Hierusalem, si ancho, si angosto, si llano, etc. Asimismo el lugar de la Cena, si pequeño, si de una manera, o si de otra" (128).

Pero donde nos quiere sobre todo con un corazón transido de compasión y dolor es en la contemplación misma de los misterios: "Dolor, sentimiento y confusión, porque por mis pecados va el Señor a la Pasión", en la última Cena (129). Y con mayor insistencia y fuerza todavía, en la agonía de Getsemaní: "Dolor con Cristo doloroso, quebranto con Cristo quebrantado, lágrimas, pena interna de tanta pena que Cristo pasó por mí" (130). Y moviéndole aún más a esos mismos sentimientos: "Aquí comenzar con mucha fuerza y esforzarme a doler, tristar y llorar" (131); y "considerar cómo todo esto padesce por mis pecados, etc., y qué debo yo hacer y padescer por El" (132). Y toda esta labor espiritual va acompañada de especiales penitencias, "para buscar y hallar la gracia o don de llorar mucho sobre las penas y dolores, que Cristo nuestro Señor pasaba en su Pasión" (133).

Así, con esta compenetración y comunión afectiva con Cristo paciente nos hace recorrer por siete días todos los misterios de la sagrada Pasión, a razón de cinco horas diarias de oración: dos contemplaciones a medianoche y a la aurora, dos repeticiones a la hora de Misa y a la de Vísperas, y una aplicación de sentidos antes de la cena. Y el último día nos supone absortos en la "contem-

---

(125) V. Larrañaga, *Obras Completas de San Ignacio*, I, págs. 702-703.
(126) *Exercitia Spiritualia*, pág. 404.
(127) *Ibid.*, pág. 404.
(128) *Ibid.*, pág. 394.
(129) *Exercitia Spiritualia*, pág. 394.
(130) *Ibid*, pág. 402.
(131) *Ibid.*, págs. 294 396.
(132) *Ibid.*, pág. 396.
(133) *Ibid.*, pág. 310.

plación de toda la Pasión junta" (134), si no preferimos, "después de acabada la Pasión, tomar un día entero la mitad de toda la Pasión, y el segundo día la otra mitad, y el tercero día toda la Pasión" (135).

Nunca se insistirá demasiado sobre estas fórmulas cargadas de compasión y dolor. Y "la compasión—observa el Padre La Palma—nace de la unión, porque es mirar los males ajenos como míos propios, y dolerse de ellos, como si los padeciera yo; lo cual resulta de mirar a mi amigo como si fuese yo... Y es cosa digna de ponderación, que por todos los siglos pasados ha tenido el Señor en su Iglesia, desde que murió en la cruz, y tiene el día de hoy, ánimas devotas, con cuyo amor se regala, y le hacen compañía en su Pasión, y lloran sus dolores con tanta amargura y quebranto, como si hoy le vieran padecer, y como le lloraron aquellas santas mujeres que se hallaron presentes a su sepultura" (136).

Y subrayando la misma tendencia unitiva de esas fórmulas, añadirá el P. Luis Peeters: "Aquí el *conmigo* del Reino de Cristo comienza a tomar una significación nueva, sublime. *Christo confixus sum cruci: vivo ego, iam non ego: vivit vero in me Christus* (137): ésa es, según el testimonio de los Santos, la ley ineludible de la perfección. Es la participación afectiva y efectiva en los sufrimientos del Hombre-Dios, la que introduce normalmente en el santuario de la contemplación y del amor divino" (138).

San Ignacio es aquí, por la vía de Ludolfo de Sajonia, el heredero del espíritu de Bernardo de Claraval, del Pobrecito de Asís, de Santa Gertrudis, de Santa Brígida y de Angela de Foligno, y sobre todo, del Doctor Seráfico San Buenaventura, que absorto cada mañana en la contemplación de la Pasión y de los dolores de Cristo, escribirá su *Lignum Vitae* y su *Vitis Mystica*, con el objeto de facilitar la misma práctica a las almas. Toda esta piedad medieval, incorporada por el Pseudo-Buenventura o Juan de Cáulibus a sus *Meditaciones de la Vida de Cristo*, pasó por fin, a la *Vita Christi* del Cartujano, Rodolfo de Sajonia.

En ella pudo leer, a través de la reciente versión castellana de Fray Ambrosio Montesinos, el convertido de Loyola: "Muchos grandes bienes vienen al hombre que se ocupa con amoroso detenimiento en esta santa Pasión; ca si tú deseas venir en conocimiento de la Divinidad, no cabe sino que sepas que por la Humanidad, que recibió, y por la Pasión de su carne has de subir a los secretos más altos de grado en grado, como por una real carrera; ca no es dado a ninguno venir en conocimiento de la altitud de la Deidad inconmutable o en el gusto de la suavidad de Dios no acostumbrada, sino a los hombres que son primero traídos por piadosa afección de fe y de caridad a sentir y gustar las amarguras de la Pasión de Jesu Cristo" (139).

---

(134) *Ibid.*, pág. 408.
(135) *Ibid.*, pág. 410.
(136) La Palma, *Camino Espiritual*, II, pág. 111.
(137) *Gal.*, 2, 19-20.
(138) L. Peeters, *Vers l'union divine par les Exercices de Saint Ignace*², Louvain (1931) 63.
(139) *Vita Christi Cartujano*, parte IV^a. Alcalá (1503) fol. XLIXr.

Y aun aquí pone su sello realista y práctico este gran Maestro, que no sabe de afectos que no se traduzcan en obras. Y por eso observan, reflejando su pensamiento, los antiguos Directorios: "En esta tercera semana se confirma y asienta la elección de la buena vida, que se ha hecho en la pasada, y el propósito determinado de servir a nuestro Señor con más veras, sacado del dechado de la vida de Cristo nuestro Señor; porque en este último remate resplandecen y dan muestra de sí sus virtudes con mayor excelencia y nos convidan con mayor fuerza a su imitación. Está aquí encerrado un gran tesoro de la vida cristiana, y así vemos a los Santos tan ejercitados en este trato, donde se halla todo. Y todos sus libros, que nos dejaron escritos para nuestra instrucción, nos convidan a ello. Por lo cual se debe procurar que el que hace Ejercicios, sea muy instruído en saber tratar con fruto estos misterios, los cuales debrían de ser mantenimiento ordinario del alma por toda la vida" (140).

Así se explica el consejo repetido de Diego de Cetina y Francisco de Borja a Teresa de Ahumada en 1554: "Díjome tuviese cada día oración en un paso de la Pasión, y que me aprovechase de él" (141); "que siempre comenzase la oración en un paso de la Pasión" (142). No hacían en ello más que repetir la doctrina aprendida en los Ejercicios. La gran Reformadora del Carmelo español no encontrará palabras para expresar toda su gratitud por una dirección tan sabia e iluminada; y en San José de Avila, como en todos los monasterios de la Reforma, irá implantando la misma práctica. Y aun hoy día seguirá fiel a esa consigna el Carmelo Reformado, y los misterios de la sagrada Pasión serán para la familia espiritual de Teresa el mantenimiento ordinario de sus almas (143).

No será otra la orientación dada por su compañero de Reforma, San Juan de la Cruz, y con el Beato Juan de Avila y Fray Luis de Granada, hasta se preocupará de dividir los pasos de la Pasión por los diversos días de la semana, formando aquella piedad fuerte y ungida de nuestro siglo de oro. Lo asombroso es cómo, anticipándose en varios decenios a todos ellos, volcó ya San Ignacio en su áureo libro todos esos tesoros de ciencia y sabiduría escondidos en Cristo, y vaciándolos en moldes vivientes de santidad, los entregó a la Iglesia universal de todos los siglos.

La vía unitiva, así iniciada en la 3.ª semana, se va desplegando en la 4.ª entre esplendores de Resurrección y de gloria. Cierto que sólo en el cielo contemplaremos cara a cara este epílogo triunfal de la Redención humana, al consumarse la bienaventuranza de los elegidos en el gozo eterno de su Señor; pero tampoco hay duda de que a los amigos fieles del Crucificado suele dárseles a sentir ya desde ahora, como a María junto al sepulcro, esa su divina presencia con gusto anticipado de gloria.

En pocas líneas, hasta cuatro veces insiste el texto de los Ejercicios sobre este gozo, propio de la 4.ª semana: "Pedir gracia para me alegrar y gozar intensamente de tanta gloria y gozo de Cristo nuestro Señor" (144); "luego en

(140) *Directorio de Gil González Dávila, Mon. Ign.*, ser. II, vol. II, pág. 525.
(141) *Autobiografía de Sta. Teresa*, XXVI, pág. 183.
(142) *Ibid.*, pág. 187.
(143) V. Larrañaga, *La Espiritualidad de San Ignacio*, págs. 86-88.
(144) *Exercitia Spiritualia*, pág. 420.

despertando, poner enfrente la contemplación que tengo de hacer, queriéndome afectar y alegrar de tanto gozo y alegría de Cristo nuestro Señor" (145); "traer a la memoria y pensar cosas motivas a placer, alegría y gozo espiritual, así como de gloria" (146); "usar de claridad o de temporales cómodos, así como en el verano de frescura, y en el invierno de sol o calor, en cuanto el ánima piensa o conjecta que la puede ayudar, para se gozar en su Criador y Redentor" (147).

Ahora bien "ese gozo—subraya profundamente La Palma—no puede nacer sino de amistad; porque la amistad de tal manera inclina a la persona amada y causa unión con ella, que la imaginación la aprehende como si fuera otro yo; y así me alegro de sus bienes y me entristezco de sus males, como si fueran míos propios. Y pues el intento de estos ejercicios es gozarme de la gloria y gozo de Cristo, como si fuera mío propio, y mucho más; síguese que este modo de ejercitarse en la 4.ª semana es muy propio de la vía unitiva" (148). Y otro tanto afirman Gil González Dávila y el Directorio Oficial del Padre Aquaviva: "Esta cuarta semana corresponde a la vía unitiva de amor y deseo de la eternidad, donde se nos propone el premio de Cristo Resucitado" (149).

14.º—*La contemplación para alcanzar amor*

Entre los antiguos Directorios ha sido el de Granada el que ha insistido más en el carácter unitivo de la *contemplación para alcanzar amor:* "El ejercicio del amor—dice—pertenece a la vida unitiva; porque aunque nos unimos con Dios por la fe según aquello: *Desponsabo te mihi in fide* (150), y por la esperanza; próximamente nos unimos con Dios por el amor y caridad, ca por ella, lo abrazamos en el corazón, y lo poseemos. y nos transformamos en El, según aquello de San Juan: *Deus caritas est, et qui manet in caritate, in Deo manet, et Deus in eo* (151); aunque es menester aspirar a la perfecta unión por la perfecta caridad que es ardiente y violenta" (152).

Sobre este mismo carácter unitivo de la contemplación observó Suárez: "Al fin de la 4.ª semana se puso la *contemplación para alcanzar amor,* y es la que pertenece a la contemplación propiamente dicha. Pero conviene distinguir en este grado de contemplación o de vida unitiva dos partes: el principio en el que todo tiene razón de camino; y el término, en el que se verifica la unión con Dios por cierta intuición simple de la verdad. Porque en el principio, salvas ligeras variaciones, se ha de guardar el mismo método de orar y meditar que en los anteriores ejercicios, acomodando naturalmente la materia al fin y blanco que se propone. En el término, en cambio, ningún método ni manera de oración cabe prescribir, porque consiste en un acto simplicísimo, y verifí-

(145) *Ibid.*, pág. 424.
(146) *Ibid*, pág. 424.
(147) *Ibid.*, págs. 424-426
(148) *Camino Espiritual,* II, págs. 109-110.
(149) *Mon. Ign.*, ser. II, págs. 933 y 1.171.
(150) *Os*, 2, 20.
(151) *I Jo*, 4, 16,
(152) *Mon. Ign.*, ser. II, vol. II, pág. 560.

case más bien recibiendo que buscando y procurando, si bien no se excluye la cooperación del hombre. Así, al llegar a este último grado de contemplación, nuestro Santo Padre Ignacio expuso lo que bastaba para declarar su principio, con la materia y forma que se había de dar y guardar en él, contentándose con poner en la pista a los iniciados; pues lo demás tocaba al magisterio del Espíritu Santo sobre la misma unión y acto de la contemplación pura" (153).

Y mediante una composición de lugar, que recuerda uno de los grandes cuadros trinitarios de su *Diario Espiritual,* nos coloca el Santo "delante de Dios nuestro Señor, de los Angeles, de los Santos interpelantes por mí", con esta petición en nuestros labios: "Conoscimiento interno de tanto bien rescibido, para que yo enteramente reconosciendo, pueda en todo amar y servir a su Divina Majestad" (154). *En todo amar y servir a su Divina Majestad,* será también la meta a la que aspire, después de la mortificación total de sus apetitos desordenados, el autor del *Cántico Espiritual:*

> Mi alma se ha empleado
> y todo mi caudal *en su servicio;*
> ya no guardo ganado,
> ni ya tengo otro oficio,
> que ya *sólo en amar* es mi ejercicio (155).

"Dichosa vida y dichoso estado, y dichosa el alma que a él llega, donde todo le es ya sustancia de amor, y regalo, y deleite de desposorio... Es decir, que el alma en este estado de desposorio espiritual ordinariamente anda en unión y amor de Dios, que es común y ordinaria asistencia de voluntad amorosa en Dios" (156).

Y a los beneficios divinos "de creación, redención y dones particulares, ponderando con mucho afecto cuánto ha hecho Dios nuestro Señor por mí, y cuánto me ha dado de lo que tiene, y consequenter el mismo Señor desea dárseme en cuanto puede según su ordenación divina" (157), responde el alma con aquella entrega y donación total, típicamente ignaciana: "Tomad, Señor, y recibid toda mi libertad, mi memoria, mi entendimiento y toda mi voluntad, todo mi haber y poseer. Vos me lo disteis, a Vos, Señor, lo torno; todo es vuestro, disponed a toda vuestra voluntad, dadme vuestro amor y gracia, que ésta me basta" (158). Donación total de sí mismo y de sus cosas, hecha de realidades, quedándose sólo con Jesús, su gracia y su amor, que es ya todo un cielo.

Paralelamente escribirá San Juan de la Cruz comentando la estrofa antes citada: "En decir que el alma suya se ha empleado, da a entender la entrega que hizo al Amado de sí en aquella unión de amor, donde quedó ya su alma, con todas sus potencias, entendimiento, voluntad y memoria, dedicada y mancipada al servicio de El, empleando el entendimiento en entender las cosas que

---

(153) Suárez, *De Religione Societatis Iesu,* IX, 6, 9, pág. 1.039.
(154) *Exercitia Spiritualia,* pág. 428.
(155) *Cántico Espiritual,* canción 28, BMC, XII, pág. 357.
(156) *Ibid.,* pág. 361.
(157) *Exercitia Spiritualia,* pág. 428.
(158) *Ibid.,* pág, 430.

son más de su servicio, para hacerlas, y su voluntad en amar todo lo que a Dios agrada, y en todas las cosas aficionar la voluntad a Dios, y la memoria, y el cuidado de lo que es de su servicio y lo que más le ha de agradar" (159).

Se comprende que a una alma así la invadan y posean el amor y la gracia de Cristo. Y como se ha vaciado enteramente de sí misma, en la misma medida la ha llenado Dios con todos los tesoros de su gracia y de su amor, dando cumplimiento a la paradoja evangélica: "Quien perdiere por mí su vida, la ganará" (160). La víctima queda así preparada para el sacrificio, al "darle nuestra voluntad limpia, para que la junte con la suya, pidiéndole que venga fuego del cielo de amor suyo, que abrase este sacrificio, quitando todo lo que le puede descontentar; pues ya no ha quedado por nosotros, que aunque con hartos trabajos, le hemos puesto sobre el altar, que en cuanto ha sido en nosotros, no toca en la tierra", como gráficamente escribe Santa Teresa (161).

15.º—*Irradiando claridades místicas*

Resumiendo los tres puntos siguientes, exclama el P. Julio Lebretón: "¡Dios habitando en la creación, Dios obrando en ella, Dios revelándose en ella! Este gran cuadro está todo él irradiando claridades místicas" (162). Compárese el primero de esos tres puntos con estas líneas de Angela de Foligno: "Videbam unam plenitudinem Dei, in qua comprehendebam totum mundum, scilicet ultra mare, citra mare, et abyssum, et mare, et omnia. Et in omnibus praedictis non discernebam nisi tantum potentiam divinam modo omnino inenarrabili. Et anima tunc, admirando nimis, clamavit dicens: *Est iste mundus praegnans de Deo*" (163).

Si se compara esta intuición con el texto de los Ejercicios, se observará que la Santa de Foligno da, tal como la percibe, la vista en bloque de todo este universo penetrado de Dios. San Ignacio la detalla para su ejercitante: "Dios habita en las criaturas, en los elementos dando ser, en las plantas vegetando, en los animales sensando, en los hombres dando entender" (164). Y quien hasta ahora nos invitaba a considerar desde fuera y como rodeando esta realidad inmensa, que nuestra mirada excesivamente débil no penetra, pero que él la tenía comprendida hasta el fondo en el universo, nos introduce ya en esa misma realidad divina, invadiendo a través de los cuatro grados de comunicación con las criaturas todo nuestro ser: "Y así en mí dándome ser, animando, sensando y haciéndome entender" (165). Y dando todavía un paso más, nos hace contemplar esa manera particular como Dios está presente en el ser intelectual, conocido, creído, amado y reverenciado como en su templo: "Asimismo haciendo templo de mí, siendo criado a la similitud e imagen de su Divina Majestad" (166).

---

(159) *Cántico Espiritual*, canción 28, pág. 358.
(160) *Luc.*, 9, 24; *Mat.*, 10 39; *Mc.*, 8, 35; *Jo.*, 12, 25.
(161) *Fundaciones*, BMC, V, pág. 43.
(162) *La Metaphysique des Saints*, «Études», CXCVIII, París (1929) 138.
(163) Doncoeur, *Le livre de la Bienheureuse Angela de Foligno*, París (1926) 54.
(164) *Exercitia Spiritualia*, pág. 430.
(165) *Ibid.*, pág. 430.
(166) *Ibid.*, págs. 430-432.

Y si de esta imagen, grabada en el orden natural con reverberos del rostro de Dios en nuestras frentes, pasamos a la contemplación de esa otra imagen más perfecta, dibujada por Dios con caracteres de auto-retrato en el orden sobrenatural; nos encontraremos dentro de ese templo vivo, en que moran como en un cielo las tres Divinas Personas, haciéndonos participantes de su divina naturaleza, hijos de Dios y herederos del cielo (167).

Y pues que "los limpios de corazón verán a Dios" (168), podrá el alma, purificada ya, asomarse a esas realidades trinitarias con la Santa Madre Teresa de Jesús: "Aquí se le comunican todas tres Personas, y la hablan, y la dan a entender aquellas palabras, que dice el Evangelio que dijo el Señor: que vendría El, y el Padre, y el Espíritu Santo, a morar con el alma que le ama y guarda sus mandamientos (169). ¡Oh, válgame Dios! ¡Cuán diferente cosa es oír estas palabras y creerlas, a entender por esta manera cuán verdaderas son! Y cada día se espanta más esta alma, porque nunca más la parece se fueron de con ella, sino que notoriamente ve, de la manera que queda dicho, que están en lo interior de su alma: en lo muy interior, en una cosa muy honda que no sabe decir cómo es, porque no tiene letras, siente en sí esta divina compañía" (170).

Otro modelo de actuación de esas divinas presencias por la triple vía de la memoria, del entendimiento y de la voluntad, fué el gran contemplativo y místico San Alonso Rodríguez, quien preguntado una vez sobre el tiempo que dejaría de actuarlas en el espacio de un día, respondió ingenuamente: "Me parece, Padre, que no más de un Credo" (171). Y añadía que por la vía de la voluntad nunca perdía esa divina presencia, "a la manera como un cuerpo, cuando tiene una gran calentura, él ya tiene y siente siempre en sí el gran calor de ella" (172). Así correspondía al amor de su Esposo, "mirando por las ventanas, atisbando por las celosías" (173), la esposa en el *Cantar de los Cantares:* "Hallé a quien ama mi alma, le así y ya no le soltaré" (174).

16.º—"*Cómo Dios trabaja y labora por mí en todas cosas criadas*"

"Confieso lealmente mi ignorancia—escribía en 1919 el P. José Manuel Aicardo—y espero que haya algún otro investigador más afortunado. Yo no he hallado en ningún escritor de ascética o de mística expuesto de propósito este punto como incentivo y pábulo del amor: lo he visto indicado, apuntado, pero no desentrañado ni considerado de por sí. Lo cual no le quita ni la solidez, ni la utilidad" (175). El autor de los Ejercicios lo destaca con especial relieve en este tercer punto: "El tercero, considerar cómo Dios trabaja y labora por mí

---

(167) *Jo.*, 14, 23; *II Ped.* 1, 4; *Rom.*, 8, 17; *Gal.*, 4, 7; *Tit.*, 3, 7.
(168) *Mat.*, 5, 8.
(169) *Jo.*, 14, 23.
(170) *Castillo Interior, Séptimas Moradas,* I, pág. 182.
(171) G. Bonavenia, *Vita di S. Alfonso Rodríguez,* Roma (1888) 511.
(172) Nonell, *Obras Espirituales de S. Alonso Rodríguez,* III, pág. 510.
(173) *Cant.*, 2, 9.
(174) *Cant.*, 3, 4.
(175) *Comentario a las Constituciones de la Compañía de Jesús,* I, Madrid (1919) 915.

en todas las cosas criadas sobre la haz de la tierra, id est, habet se ad modum laborantis. Así como en los cielos, elementos, plantas, frutos, ganados, etc., dando ser, conservando, vegetando y sensando, etc. Después reflectir en mí mismo" (176).

Como una madre que siempre y en todo se afana por su hijo, y se lo prepara todo con sus propias manos; así este nuestro Padre del cielo, "todo lo sustenta y gobierna, y trae sobre sus hombros el peso de todo este universo, conservando a cada criatura en su ser, y dándole la operación conveniente a su naturaleza, moviendo todas las cosas a sus fines, y atándolas con amistad entre sí mismas y con la necesidad que tienen unas de otras para el buen ser de esta máquina general del universo. Todo esto hace como grande y poderoso Príncipe con sola la virtud de su palabra, como dice el Apóstol del Verbo Eterno, *que es resplandor de la gloria y figura de la sustancia de su Padre, y sustenta todas las cosas con la palabra de su virtud* (177), o con la virtud y poder de su palabra" (178).

Se hace extraño que a esta consideración, tan fundada en las Santas Escrituras, en la teología católica y hasta en la humana filosofía, sobre el concurso divino y la conservación no interrumpida del hombre y del universo, se le pudieran poner reparos en la segunda mitad del siglo XVI. Pero el hecho es que se calificó de "vana esta contemplación, en la que se imagina a Dios trabajando por nosotros, como si pudiese con ese trabajo sentir cansancio y fatiga, y despertar en nosotros el amor espiritual" (179).

Bastaba recordar, con todo, la palabra del Señor, reivindicando para sí ese trabajo, nunca interrumpido por el Padre, en la conservación y gobierno del universo: "Mi Padre trabaja sin cesar hasta el presente, y yo también trabajo" (180). Rebatió victoriosamente esos ataques el antiguo graduado de las aulas universitarias de París, Jerónimo Nadal, y con la competencia que en materias de Escritura le era propia, ilustró las expresiones antropomórficas ignacianas con otras similares, tan frecuentes en las páginas del Antiguo y Nuevo Testamento (181).

Y dando un paso más, amplió el sentido del texto ignaciano, extendiéndolo a los trabajos y fatigas del Verbo Eterno Encarnado: "Y así, realmente, Dios en Jesucristo se dolió, y trabajó, y tomó sobre sí todo aquello, que dice pena e imperfección de nuestra naturaleza, excepción hecha del pecado. Trabaja, pues, el Verbo de Dios en Cristo, padece sed, se fatiga, llora, tiene miedo, suda, es apresado, conducido, arrastrado, abofeteado, escupido, burlado, azotado, coronado de espinas; lleva su cruz, es crucificado y muerto. Estos son trabajos del Verbo, trabajos de Dios. Con razón estos trabajos nos mueven al amor. Y sin embargo, la Divinidad no padece en sí, ni el mismo Cristo que goza de infinita bienaventuranza mediante la visión beatífica; y, no obstante, esos trabajos nos mueven y enternecen, no sólo por ser del Hombre, sino también por

(176) *Exercitia Spiritualia*, pág. 432.
(177) *Heb.*, 1, 3.
(178) La Palma, *Camino Espiritual*, II, pág. 83.
(179) Polanco, *Chronicon Societatis Iesu*, III, pág. 518.
(180) *Jo.*, 5, 17.
(181) *Apologia pro Exercitiis S. P. Ignatii*, *Mon. Nadal*, IV, págs. 859 870.

ser de Dios, mediante aquella unión singular e inefable con la hipóstasis divina, de donde procede aquella nobilísima comunicación de idiomas" (182).

Lo que en correspondencia debe hacer el ejercitante, es "ofrecer toda su persona al trabajo", reflictiendo sobre sí mismo, como concluye con palabra casi sacramental el Santo. Y "¿qué reflexión es ésta, sino que así como la presencia de Dios en las criaturas no es ociosa, sino que las rige, mueve y gobierna, y obra con ellas, y como trabaja acudiendo con puntualidad y presteza a todas sus operaciones y movimientos; así la presencia, que nosotros tenemos de Dios, no ha de ser ociosa, sino obradora y que acuda con puntualidad a cumplirle a Dios todas sus voluntades? La caridad tiene las propiedades del fuego y del calor natural. Y como el fuego se sustenta de la leña, y el calor natural del manjar; así la caridad, cuando está más crecida y perfecta, tanto inclina y solicita a obras mayores, y se ceba y sustenta de ellas" (183).

A la luz de esta orientación, que imprime ahora a su pensamiento, y muy dentro de su mística de servicio, se comprende mejor su originalidad en este punto. Para él, Francisco de Javier, con su ímpetu evangelizador y sus avances fulgurantes en la extensión del Reino de Dios, era el modelo de trabajo en correspondencia a "los trabajos tan sin comparación alguna de la temporal vida y muerte" del Hijo de Dios (184). Él mismo, *contemplativus in actione*, como le calificó Nadal, se ocupaba en levantar y poner en pie de guerra "un ejército más poderoso que todos los ejércitos de Carlos V" al servicio de la Trinidad Santísima y del Pontificado Romano (185). Y en sus deseos de prestar servicios al Crucificado, llegaba a estar dispuesto a poner en contingencia su propia salvación, a trueque de salvarle almas (186).

Este carácter de trabajo y de servicio, impreso a su espiritualidad, es el que le distingue de un San Juan de la Cruz. Para el Doctor Místico la meta suprema de todos los valores estaba en la contemplación pura, y a ella se habían de supeditar todos los demás ejercicios de la vida religiosa: "De donde, cuando alguna [alma] tuviese algo de este grado de solitario amor, grande agravio se le haría a ella y a la Iglesia, si aunque fuese por poco espacio, la quisiesen ocupar en cosas exteriores o activas, aunque fuesen de mucho caudal. Al fin para este fin de amor fuimos criados" (187).

Para San Ignacio, en cambio, la aspiración suprema y la meta más alta estaba en "señalarse en servicio de su Rey Eterno y Señor universal" (188), y conservando en medio de los trabajos tomados por su amor la presencia de Dios como los santos ángeles de guarda, "que siempre contemplan la faz del Padre celestial" (189), gastarse por la extensión del Reino de Cristo hasta morir. Así se volvía a aquel supremo modelo de contemplación y acción, que fue-

(182) *Mon. Nadal*, IV, pág. 862.
(183) La Palma, *Camino Espiritual*, II, págs. 86-87.
(184) S. Ignacio, *Constituciones de la Compañía de Jesús*, IV, 4, *Mon. Ign.*, ser. III, vol. II, págs. 554-555.
(185) M. Menéndez y Pelayo, *Historia de los Heterodoxos Españoles*², V, pág. 395.
(186) Ribadeneira, *Vida de San Ignacio*, Madrid (1945) 335-336.
(187) *Cántico Espiritual*, canción 29, págs. 362-363.
(188) *Exercitia Spiritualia*, págs. 318-320.
(189) *Mat*, 18, 10; cfr. *Responsio Manarei ad P. Lancicii postulata*, 15, *Mon. Ign.*, ser. IV, *Scripta de S. Ignatio*, vol. I, pág. 515; *Chronicon Polanco*, III, pág. 168.

ron los santos Apóstoles, y sobre todo el mismo Cristo Jesús, primer Apóstol enviado por el Padre: que, como Hijo de Dios, era "el esplendor de su gloria" (190), y como Hombre, contemplaba cara a cara, aun en medio de su acción y de sus sufrimientos, la gloria de su Padre" (191).

17.º—"*Como del sol descienden los rayos, de la fuente las aguas*"

"Dios es amor", escribe San Juan (192). Y es propio del amor dar y, sobre todo, darse a sí mismo con sus dones al amado. Es lo que con tanta razón y justicia pondera aquí, en el término ya de la contemplación, el Santo: "El cuarto mirar cómo todos los bienes y dones descienden de arriba, así como la mi medida potencia de la suma e infinita de arriba, y así justicia, bondad, piedad, misericordia, etc., así como del sol descienden los rayos, de la fuente las aguas" (193).

De dos maneras descienden de arriba todos los bienes: como hechura de Dios, causa agente y universal que todo lo crea y conserva; y como participación de Dios, en quien está toda perfección, y cuya huella e imagen es por necesidad cuanta perfección se halla esparcida por las criaturas en el universo. Dios, ejemplar infinitamente perfecto, comunicándose por amor y participado en sus bienes y dones por las criaturas, y en particular por el hombre, es el tema de esta última consideración como Dios agente lo era de la anterior. Esta visión real del mundo, comunicada por vía infusa al Santo desde los días de Manresa, era la que le daba aquella mirada, para la que todo el universo sensible era un velo traslúcido, por donde se trasparentaba Dios, aquellas "lámparas de fuego", a cuyos resplandores se le estremecía toda el alma al autor de *Llama de amor viva* (194).

Y aunque esta participación alcanza a toda criatura, San Ignacio la contempla sobre todo en aquél que es, no la simple huella de Dios, sino su imagen en la creación. Y esto que en el orden natural es ya en sí admirable, lo es mucho más en el sobrenatural de la gracia dentro del alma. La gracia, que es participación verdadera, si bien accidental, de la naturaleza divina en nuestras almas, "divinae consortes naturae" según la expresión teológica de San Pedro (195), pone en ellas una imagen viva de hijos adoptivos de Dios, conforme al modelo infinitamente perfecto de su único Hijo natural y hermano mayor nuestro Jesucristo.

"El cuarto grado de amor y de unión—escribe La Palma—es reducir a Dios mis perfecciones y virtudes, si algunas tengo, mis operaciones y a mí mismo, y a todas las criaturas con todo lo que hay en ellas de ser, o de bondad, o de perfección natural o sobrenatural. Digo, pues, que el cuarto grado es saber reducir todas estas cosas a Dios, como a piélago infinito de todo ser

(190) *Heb.*, 1, 3.
(191) J. Lebreton, *Tu solus sanctus*, París (1948) 18.
(192) *I Jo.*, 4, 8.
(193) *Exercitia Spiritualia*, pág. 432.
(194) San Juan de la Cruz, *Llama de amor viva*, canción 3, págs. 155-156.
(195) *II Ped.*, 1, 4.

y de toda perfección, y fuente original de las perfecciones que se comunican a las criaturas, amándolas a todas en El, y no en sí mismas, y descansando en El como en mi centro, y no fuera de El, ni en mí mismo, ni en mis obras, ni en el suceso de ellas, ni en otra alguna criatura... Porque así como los rayos descienden del sol, en el cual se halla la luz con mayor ventaja, y no se pueden conservar sino unidos con él y pendientes de él; y así como las aguas del arroyo manan de la fuente, en la cual se hallan con más perseverancia y abundancia, como en su manantial, y unido con ella, y no de otro modo, se conserva el arroyo; así también nuestro poder, que es medido y tasado, mana y se deriva del infinito y sumo poder que se halla en Dios, y de la misma manera la justicia, la bondad, y piedad, y misericordia; y las demás perfecciones que se hallan en nosotros finitas y limitadas, todas nacen de los mismos atributos, los cuales se hallan en Dios sin tasa y sin medida, como en su fuente original...

"De aquí nace mirarse uno, no como cosa suya ni de nadie, sino todo de Dios, pendiente todo en su ser espiritual y corporal de aquel piélago infinito de ser y de perfección que hay en Dios. Y asimismo mirar todas las criaturas como unas huellas de Dios y señas, que El ha dado a los hombres, para que le conozcan... Y de aquí nace hallarse el espíritu libre y desembarazado para ir a Dios con toda la fuerza de su intención y de su amor, porque no halla a quien amar ni a quien agradar fuera de Dios; pues todo lo que hay en las criaturas, lo halla con infinitas ventajas en Dios. Según esto gran cosa es haber llegado a entender con luz del cielo *cómo todos los bienes descienden de arriba,* y que hay allá arriba una infinita potencia, infinita bondad, y sabiduría, y misericordia, y una infinita hermosura, de donde se derivan estas propiedades que tan limitadamente vemos participadas en las criaturas. Y gran cosa es haber descubierto al sol por sus rayos, y guiándonos por el arroyo, haber venido a dar con la fuente, y haber cogido el centro donde se vienen a juntar y unir la multiplicidad de las perfecciones criadas, porque allí descansa nuestro amor, sin tener que buscar otra cosa más adelante; y esto será amar a Dios con todo el corazón, con toda el alma, con toda la mente y con todas las fuerzas" (196).

Y en los misterios de la filiación divina, sobre el dibujo de fe, que según el entendimiento tenía infundido en el alma, empieza a tener otro dibujo de amor según la voluntad, y de tal manera se dibuja en ella la figura del Amado, y tan conjunta y vivamente se retrata, "que es verdad decir que el Amado vive en el amante, y el amante en el Amado, observa San Juan de la Cruz. Y tal manera de semejanza hace el amor en la transformación de los amados, que se puede decir cada uno es el otro, y que entrambos son uno. La razón es, porque en la unión y transformación de amor el uno da posesión de sí al otro, y cada uno se deja, y da, y trueca por el otro; y así cada uno vive en el otro, y el uno es el otro, y entrambos son uno por transformación de amor. Esto es lo que quiso dar a entender San Pablo, cuando dijo: *Vivo autem, iam non ego, vivit vero in me Christus,* que quiere decir: *Vivo yo, ya*

(196) La Palma, *Camino Espiritual,* II, págs. 92-95.

no yo, pero vive en mí Cristo (197). Porque en decir: *Vivo yo, ya no yo,* dió a entender que, aunque vivía él, no era vida suya, porque estaba transformado en Cristo; que su vida más era divina que humana, y por eso dice que no vivía él, sino Cristo en él" (198).

Observemos, finalmente, que las imágenes aquí empleadas por San Ignacio, "como del sol descienden los rayos, de la fuente las aguas", evocan las correspondientes de Teresa sobre la unión consumada y permanente del alma en el matrimonio espiritual: "Acá es, como si cayendo agua del cielo en un río o fuente, adonde queda hecho todo agua, que no podrán ya dividir ni apartar cuál es el agua del río, o lo que cayó del cielo; o como si un arroíco pequeño entra en el mar, no habrá remedio de apartarse; o como si en una pieza estuviesen dos ventanas, por donde entrase gran luz, aunque entra dividida, se hace todo una luz" (199).

---

(197) *Gal.*, 2, 20.
(198) San Juan de la Cruz, *Cántico Espiritual*, canción 11, pág. 55.
(199) *Castillo Interior, Séptimas Moradas*, II, pág. 187.

LAS VIRTUDES EN LOS EJERCICIOS

por

PEDRO SANCHEZ CESPEDES, S. I.

LAS VIRTUDES EN LOS EJERCICIOS

COMENTARIO AL PRINCIPIO Y FUNDAMENTO

Primera Parte

Texto:

El hombre es criado para alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor y mediante esto salvar su alma.

Resumen:

Fin del hombre

1.—*Fin próximo:* La unión con Dios (virtudes teologales).
   1.° Alabar a Dios (virtud de la fe).
   2.° Reverenciar a Dios (virtud de la esperanza).
   3.° Servir a Dios (virtud de la caridad).
2.—*Fin último:* La unión glorificada con Dios.
   1.° Visión de Dios (sustitutivo de la fe).
   2.° Posesión de Dios (sustitutivo de la esperanza).
   3.° Caridad glorificada (sustitutivo de la caridad meritoria).
3.—El fin próximo del hombre en esta vida consiste en la unión máxima con Dios por el ejercicio más perfecto de las virtudes teologales, fe, esperanza y casidad, fundadas en la más profunda humildad, para llegar, en la vida eterna, a la unión glorificada con el mismo Dios, por su visión inmediata, su posesión perfecta, y por el amor fruitivo de la eterna bienaventuranza.

MEDITACIÓN

1.—*El hombre es creado.*—*Concepto de creación.* Murillo pinta un cuadro de la Inmaculada. Para pintarlo ha necesitado lienzo, colores, pinceles... Ha necesitado estar pintando minutos, horas, días, meses... Por fin salió el lienzo.—Esto no es creación. Hubiera sido creación, si Murillo, en un instante, sin lienzo, sin colores, sin pinceles, hubiera dicho con un acto de su voluntad "Hágase la Inmaculada", y la Inmaculada hubiera aparecido ante sus ojos. Esto hubiera sido creación.—Miguel Angel desbloca el mármol de la cantera, coge el cincel, lo labra; necesita instantes, minutos, horas, días, meses... Sale el Moisés... Eso no es creación. Sería creación, si Miguel Angel hubiera dicho con un acto de su voluntad: "Hágase", y el Moisés hubiera salido hecho.

La voluntad de Dios dijo "*Fiat=Hágase*" y el mundo salió de la nada. Eso es creación.

Concepto de conservación.—Si esa imagen de la Inmaculada o esa estatua de Moisés dejaran de recibir lo que tienen de Dios, volverían inmediatamente a lo que tienen de por sí, a la nada. De Dios tienen la existencia; de sí, tienen la nada. Si en el segundo instante de la creación las cosas dejaran de recibir lo que tienen por fuerza de Dios, volverían a lo que tienen por la fuerza propia, es decir, a la nada.

Consecuencia.—Que el hombre tiene una dependencia total de Dios. Este es el fundamento primero de la humildad. El fundamento segundo es lo que el hombre tiene de su parte, es decir, el pecado. El fundamento primero lo tenían Cristo y la Virgen. Todos los demás hombres tenemos lo primero y lo segundo. Cristo en cuanto hombre y la Santísima Virgen podían decir: De Dios todo lo he recibido. Me humillo. Nosotros debemos decir: De Dios todo lo he recibido; mío no tengo más que el pecado. Me humillo doblemente. Aquí encaja la humildad.

2.—*Para Dios.*—Si el hombre ha sido creado por Dios, el hombre es de Dios. Dios tiene sobre el hombre el derecho de propiedad. Para Dios. Entiéndase bien. Esta frase "para Dios" entraña dos ideas: Primera, idea de fin; lo cual *supone perfección de parte del fin, DIOS; e imperfección de parte del hombre.* Segunda idea, utilidad con relación al fin, v. gr., el reloj es para el hombre, el siervo es para el señor, el soldado es para la patria. El hombre, el señor y la patria necesitan respectivamente del reloj, del siervo y del soldado, lo cual implica imperfección en el hombre, en el señor y en la patria. Por lo tanto, hay que desterrar un error: que el hombre a Dios le sea útil, que Dios necesite del hombre, que Dios tenga necesidad de ornamentar el cielo, para ser feliz, de ángeles y de hombres. En este sentido, no habría que decir que el hombre es para Dios, sino, más bien, que *Dios es para el hombre.* Intra in gaudim Domini tui; et Filius hominis pertransiens ministrabit tibi.

Ejemplo.—Una habitación está herméticamente cerrada, sin luz alguna. El sol dice: "Abre la ventana, date a mí." Se abre la ventana y la habitación queda abierta. El sol entra a torrentes. La habitación queda llena de luz, de calor y de alegría. Se dice: la habitación se ha dado al sol; pero la realidad es que el sol es para la habitación. *Esa habitación es el alma, el sol es Dios.*

3.—*El hombre para Dios.*—Fecisti nos, Domine, ad te, et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te. (San Agustín.)

Evidencia de ser el hombre para Dios. Pregunto a mis ojos: ¿para qué sois? Responden: para ver. A mis oídos ¿...? Responden: para oír. A mi inteligencia ¿...? para entender. A mi corazón ¿...? Responde: para amar. Presento a mis ojos tres panoramas. Uno bello como 10, otro como 100, otro como 1.000. Y pregunto, ¿para cuál estáis hechos? Me responden, para el tercero. Para la belleza mayor; es la que más agrada. Y si hubiera otro más bello, para eso. Pero digo: hay una belleza mejor que la cual no hay nada. Responden mis ojos: para esa belleza somos nacidos. Esa belleza es Dios... Digo a mis oídos: existe una melodía mejor que la cual no hay nada, y responden: para esa melodía somos nacidos. Mi entendimiento se alegra cuando descubre una verdad nueva. Yo le digo: existe una verdad que es la misma verdad, y

me dice el entendimiento: Para esa verdad he nacido. Digo a mi corazón: existe un objeto el más digno de ser amado; me dice: para amar ese objeto soy nacido: eso es *Dios*.

4.—*¿Qué significa ser para Dios?*—Ser para Dios significa lo mismo que para la gloria de Dios: A. M. D. G. Ahora que esto tiene tres bases: a) Alabar a Dios. b) Reverenciar a Dios. c) Servir a Dios. De aquí se desprende:

El Fin próximo del hombre: alabar a Dios por la fe; reverenciarle con la esperanza; y servirle por amor.

5.—*Alabar a Dios.*—Alabar es conocer la perfección de una persona o de un país, y comunicarlo con complacencia a otros con la palabra exterior, o ponderarlo consigo mismo, con la misma complacencia, por la palabra interior dentro del pensamiento.

¿Qué es alabar a Dios?—Conocerle. Para conocer a Dios tenemos dos luces: a) la luz de la razón; b) la luz de la fe. Con la luz de la razón conocemos la grandeza de Dios relativa y decimos admirados: ¡Qué grande es Dios! ¡Qué sabio es Dios! ¡Qué bueno es Dios! Y eso que estamos, por decirlo así, fuera de Dios; estamos mirando a Dios en espejos, en dibujos, pero eso no es Dios (per speculum in aenigmate).—La luz de la fe nos dice que Dios se ha hecho hombre, que ha nacido pobre por mí, y tenemos que decir: qué grande es Dios, qué bueno es Dios, qué sabio es Dios.

Al salir de visitar a San Francisco de Sales, un sacerdote exclamó: "Si el Obispo de Ginebra es tan bueno, qué bueno será Dios."

Ejemplo: Hay junto a un lago un árbol plantado. El árbol está lleno de ramas, de hojas, de flores, y de frutos. El árbol se refleja en el agua del lago. Pero cuando llega la oscuridad de la noche, desaparece la imagen del árbol de la superficie del lago. Preguntamos al árbol: ¿cuándo tienes más ramas, más hojas, más flores, más frutos: de día cuando te reflejas en el agua limpia, o de noche cuando desaparece la imagen? Y el árbol responde: tengo el mismo número de ramas, de hojas, de flores y de frutos de día que de noche. El que mi imagen esté o no esté en el lago, ni me pone ni me quita nada.

El árbol con sus ramas, hojas, flores y frutos reflejados, representan la gloria externa.

Otro ejemplo: El sol se refleja en un lago. Pregunto al sol: ¿Creces, cuando te reflejas en el lago, en tus calorías, en tu luz, en tu órbita? Responde el sol: no recibo de la imagen del lago ni una caloría, ni un átomo de luz; mi disco no ha crecido nada, es matemáticamente el mismo. Entonces, ¿en qué creces? Crece mi gloria externa; mi gloria interior, ni crece ni mengua.

El alma de San Ignacio es el lago. San Ignacio dice: "Quam sordet terra dum caelum aspicio." Si tal es la hermosura de los cielos, ¿cuál será la hermosura del Creador, cuál su inmensidad, cuál su sabiduría, cuál su omnipotencia? ¿Veis? La bondad, la sabiduría, la belleza, las perfecciones de Dios están reflejadas en el alma de San Ignacio como en un lago cristalino. Es la gloria de Dios. Y eso, por la luz de la razón.—Por la luz de la fe, San Ignacio, puesto de rodillas, contempla a Cristo crucificado, y dice: Si la fe me dice que mi Creador se ha hecho hombre por mí, y que ha ido a la cruz por

mí, ¡qué bueno es Dios! Compárese el "qué bueno es Dios" de la razón, al "qué bueno es Dios" de la fe y mídase su distancia.

6.—*Reverenciar.*—Alabar es el punto menos importante. Es condición necesaria, elemento que se requiere necesariamente para reverenciar a Dios.

Reverenciar a Dios es la esencia misma de la gloria de Dios, el eje central de la glorificación de Dios. Reverenciar es como el tronco de este árbol. Reverenciar significa sumisión, acatamiento, subordinación: en una palabra, culto interno y externo, tributado por la reverencia interior, única y exclusivamente debida a la suma majestad del Creador, principio y fin de todas las cosas. Cuando vemos un panorama muy bello o un cuadro sublime, si nos alejamos del panorama y del cuadro, es porque nuestro ser y nuestra existencia es algo completamente independiente del panorama que alabamos y del cuadro que admiramos. Pero cuando ese panorama y ese cuadro que admiramos es la naturaleza de Dios con todos sus atributos y perfecciones, no nos podemos alejar fría e indiferentemente de ese panorama y de ese cuadro del cual dependemos en toda nuestra naturaleza y en todo nuestro ser esencial y transcendentalmente, sino que la naturaleza misma de las cosas exige que nos arrodillemos y adoremos la majestad de Dios; y en este momento, la majestad de Dios, cuyas perfecciones brillan por medio de la luz de la razón, y sobre todo de la fe, en nuestras inteligencias, esa misma majestad de Dios desciende a entronizarse en nuestros corazones que le adoran, y hemos llegado al eje central de la glorificación de Dios. Es la esencia del culto.

Cuando el hombre lo adora, está en su centro.

7.—El culto tributado a Dios tiene cuatro propiedades: 1.ª) Adorar a Dios. 2.ª) Darle gracias por los beneficios recibidos. 3.ª) Pedirle perdón por las culpas cometidas. 4.ª) Impetrar nuevos beneficios.

1.ª *Adoración.*—Lo exige la plenitud del ser de Dios y nuestra suma y absoluta dependencia de El. 2.ª) *Darle gracias:* Lo pide el reconocimiento de los continuos beneficios que recibimos. 3.ª) *Pedirle perdón:* Por nuestras continuas culpas y pecados debemos estar siempre pidiendo perdón. 4.ª) *Impetrar nuevos beneficios:* Necesitamos sin cesar recibir de Dios beneficios, tanto en el orden material como en el espiritual, y por eso debemos pedirlos.

Aquí está nuestro punto, el más central de la glorificación de Dios; aquí radica, como en su propia base, la fuerza, la eficacia y la necesidad de la oración. ¡La oración es una parte esencial del culto!

8.—*Símil.*—Dios ha puesto los ojos dentro de las órbitas. Si los ojos usando de su libertad trataran de salirse de las órbitas que les ha fijado la naturaleza, quedarían por el mismo caso, ciegos y sin facultad de ver. Se habían descentrado: habían salido de su propio centro. Si los ojos dentro de las órbitas no acomodan el objeto a la debida distancia, sino que para leer algún libro le alejan más de lo conveniente del punto crítico, los ojos pierden su punto de visión y no ven las letras con claridad y nitidez. Es decir, que los ojos se ven precisados, para llegar a su felicidad, a mantenerse dentro de las órbitas y dentro de las leyes que dicta la exactitud de la visión. Eso es estar en su centro.

Aplicación: La órbita de la voluntad humana es la voluntad de Dios cuya majestad adora, a la que da gracias, pide perdón y de quien impetra nuevos beneficios. Los cuatro actos: Adoración, acción de gracias, perdón, impetración.

Funcionamiento: ¿Qué virtud encaja aquí? La esperanza. Es el punto donde está articulada la virtud de la esperanza. *Mihi autem adhaerere Deo bonum est, ponere in Deo spem meam.* (Ps. 72, 28.)

La esperanza es la virtud por la cual el hombre está dependiendo totalmente de la voluntad de Dios en lo que ha de recibir, y lo espera recibir inquebrantablemente por la promesa de Dios infalible ("spes non confundit" Rom. 5, 4) al que ora. La condición es que ore. Así como el ojo está unido con los centros cerebrales por medio del nervio óptico, y si se corta ese nervio viene la ceguera; del mismo modo, la voluntad del hombre está unida con la divina por medio de la oración; se interrumpe la oración, se interrumpen las comunicaciones de Dios al hombre. Así se explica la recomendación de Dios: "Sine intermissione orate"; (1 Thes. 5, 17) quia sine intermissione debetis recipere.

Vida interior: De aquí se desprende la importancia, del todo necesaria y esencial, de la oración para la "vida interior". Vida interior, vida de fe, vida sobrenatural, vida divina, vida de oración es la misma cosa.

Se denomina interior por sus fuentes, que en nada son exteriores, como la vida de los sentidos; se llama vida de fe, por ser esta virtud su condición indispensable; vida sobrenatural, por no corresponder a exigencias naturales y humanas; vida divina, por ser fruto espontáneo de la gracia santificante, participación de la divina naturaleza; vida de oración, por ser ella su fuente inmediata.

La vida interior tiene la fe por origen, la esperanza por punto de apoyo —punto de apoyo a la oración, que es su base—; por término correlativo, el espíritu de sacrificio, y por su fin y fruto inmediato a la caridad. La prudencia especulativa es su faro, receptor de la luz de la fe. La prudencia práctica su motor, impulsado por los brazos de la esperanza y de la caridad. La exactitud de la justicia es su Norte; su fuerza es la fortaleza, y su freno, la templanza.

9.—*Servir a Dios.*—Servir es la consecuencia necesaria, o el efecto natural, del culto tributado a Dios. Es decir, que, si hay verdadero culto, y en el grado que lo haya, habrá cumplimiento de los preceptos de la ley de Dios y de sus consejos. Como el ojo, estando dentro de su órbita y en la medida que se adapte a las leyes de la visión, su visión será más o menos clara, más o menos precisa.

La práctica del servicio de Dios se observa por el ejercicio de la caridad. "Aquel me ama que cumple los mandamientos." (Io. 14, 21). Dos grados en este servicio de Dios: *Diliges Dominum Deum tuum,* cumplimiento de los mandamientos. 2) *Ex toto corde tuo, ex tota anima tua, ex omnibus viribus tuis,* cumplimiento de los consejos evangélicos.

10.—*La caridad para con Dios* produce estos dos efectos: 1) *Negativo,* la paz del alma por el perdón de los pecados. 2) *Positivo,* gozo en el Espíritu San-

to por la posesión de Dios. Este gozo se experimenta "*in Deo, in Christo, in tribulationibus* (Ps. 5, 3). *Superabundo gaudio in omni tribulatione nostra*" (2 Cor. 7, 4).

11.—*Caridad para con el prójimo:* produce dos efectos: 1) *La misericordia,* y su índice principal es el perdón de las ofensas. El efecto más grande que la alta contemplación mística lleva consigo es el perdón de las propias ofensas (Santa *Teresa,* Camino de Perfección). Si uno tiene esto, que dé por verdadera su contemplación; si no lo tiene, que la dé por sospechosa, porque Cristo ha querido presentar (al Padre) el título de más valor, y lo que más cuesta es el perdón de las propias ofensas. 2) *La beneficencia,* que se traduce por obras de misericordia, corporales o espirituales.

12.—*Y mediante esto salvar su alma.*

El fin último del hombre en la vida eterna corresponde con la mayor exactitud al fin próximo en esta vida, con cuyos extremos guarda oposición simétrica: porque a la fe corresponde la visión inmediata de Dios; a la esperanza, la posesión plena y perfecta; y a la caridad meritoria, la caridad glorificada en sus propios resplandores.

Lo que es salvar el alma. 1) *Nunc videmus per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem:* (visión inmediata de Dios). (1 Cor. 13, 12.)

2) *Nunc cognosco ex parte, tunc cognoscam sicut et cognitus sum:* (visión perfecta y completa). El ser inteligente puede conocer a Dios, pero le conoce por medio de la imagen creada; y a medida que esa imagen creada va siendo más clara y perfecta, la idea de Dios es proporcionalmente más clara y perfecta. Estas imágenes pudieran eslabonarse en una serie ascendente indefinida y nunca llegarían a la idea propia (ex propriis) de Dios, de la esencia divina.

En virtud de la gracia de Dios—una participación de la naturaleza divina—, el alma connaturalmente tendrá, supliendo a la imagen creada, la misma imagen increada de la inteligencia divina; y entonces la inteligencia humana verá de manera intuitiva, inmediata y perfecta, la misma esencia de Dios, luz de por sí inaccesible a toda inteligencia creada y creable. *Carissimi, nunc filii Dei sumus, et nondum apparuit quid erimus; scimus quoniam, cum apparuerit, similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est*" (Io. 1, 3, 2).

13.—*Ejemplo aclaratorio.*—Se cuenta de Menéndez y Pelayo que, a la hora de la muerte, le dijeron que se preparara para bien morir, y aquella inteligencia tan universal, tan comprensiva y tan penetrante exclamó: "¡Con lo que yo tenía ahora que leer!" La inteligencia de un sabio, a medida que va subiendo en la esfera del conocimiento humano, contempla un horizonte mayor de sabiduría que posee, pero es consciente al mismo tiempo de la magnitud del mar de ciencia que cae detrás del horizonte, que le queda por saber. Cuando Menéndez y Pelayo entrara en el cielo exclamaría: "Ahora ya no tengo que leer más; todo lo que pudiera leer durante años y siglos, indefinidamente, por toda la eternidad, todo lo conozco en este golpe de intuición de la esencia divina, en un solo instante de tiempo."

Dios con toda su infinidad queda reflejado en todas y cada una de sus perfecciones, en todos y cada uno de sus misterios, en el lago cristalino de la inteligencia humana, apoyada y esclarecida por la luz inaccesible de la inteligen-

cia divina; *esto es alabar a Dios en el cielo.* La primera parte de la glorificación de Dios corresponde a la alabanza tributada a Dios en la tierra.

14.—*Esperanza.*—Correspondiendo a la visión de Dios el hombre comienza a poseer a Dios. A la esperanza se sigue la posesión de Dios; y Dios es amado proporcionalmente a la visión obtenida.

15.—*La caridad. Ejemplo:* Decía San Agustín: "Si yo fuera Dios y tú fueras Agustín, querría volverme Agustín para que tú siguieras siendo Dios." Él amaba a Dios más que a sí mismo, y se siente más feliz por la felicidad de Dios que por la propia; y así se establece el equilibrio en virtud de las leyes del amor. El hombre por mucho que tenga, a su posesión siempre se puede añadir una unidad y así queda en desequilibrio; pero, cuando lo que el hombre desea en virtud de las leyes del amor es la felicidad de Dios, ya no se puede añadir más. Así se explica cómo los Santos en el cielo, aunque uno tenga más gloria y otro menos, todos son igualmente felices, porque todos desean la felicidad y gloria de Dios para el mismo Dios. Entonces ya no se puede añadir una unidad a su deseo, porque ve que Dios es infinitamente feliz y bienaventurado.

(En el cielo hay una jerarquía de gloria, y todos y cada uno están igualmente contentos, porque no quieren el mayor grado de gloria para sí, sino infinito grado de gloria para Dios.)

Como lo esencial de la glorificación de Dios en la tierra está en la reverencia, fundamento de la "vida interior", así en el cielo se realiza en la entrega por amor de todo el ser creado con todas sus potencias y energías, fundamento de la vida divina glorificada. Al verse Dios amado de esta manera por el corazón humano, Dios mismo se entrega en toda su infinidad al alma humana, que entra en el gozo y felicidad del mismo Dios.

Se verá allí lo que es hacer la voluntad de Dios de una manera perfecta sin separarse de su mismo querer, como dos luces en una sola luz y dos fuegos en un solo fuego; dos voluntades concéntricas describiendo una misma órbita dentro de un mismo querer y una misma bienaventuranza; y esto será la glorificación de Dios en sus tres aspectos en el cielo, correspondiente a los tres aspectos de la glorificación de Dios en la tierra, lo cual es salvar el alma.

Segunda Parte

FIN DE LAS CRIATURAS

Texto:

1.—"Y las otras cosas sobre la haz de la tierra son criadas para el hombre y para que le ayuden en la prosecución del fin para que es criado."

2.—"De donde se sigue que el hombre tanto ha de usar de ellas, cuanto le ayuden para su fin, y tanto debe quitarse de ellas, cuanto para ello le impidan."

3.—"Por lo cual es menester hacernos indiferentes a todas las cosas criadas, en todo lo que es concedido a la libertad de nuestro libre albedrío, y no

le está prohibido; en tal manera que no queramos de nuestra parte más salud que enfermedad, riqueza que pobreza, honor que deshonor, vida larga que corta, y por consiguiente en todo lo demás."

4.—"Solamente deseando y eligiendo lo que más nos conduce para el fin que somos criados."

Resumen:

Explicación de sus cuatro fórmulas:

I *Principio:*

Son medios ordenados al fin del hombre.

Consecuencia: Se han de usar, porque (si, cuándo, dónde) ayudan a la unión con Dios por el ejercicio de las virtudes: fe, esperanza, caridad: humildad.

II *Principio:* Son puramente medios respecto del fin.

Consecuencia: Se han de usar en su término medio, en el punto crítico de la virtud, definido y precisado por la exactitud de la justicia.

III *Principio:*

Los medios en concreto, no pueden ser indiferentes: son atractivos o repugnantes.—El fin último es un bien de atractivo realmente infinito (gloria); su mal opuesto es de repugnancia ilimitada (infierno).

Consecuencias:

1.ª—Predominio absoluto del fin respecto de los medios, razonablemente más aceptable en grado ilimitado.

2.ª—La determinación absoluta respecto del fin y relativa respecto de los medios constituye la indiferencia de la voluntad, que no puede ser indiferente por impulso ciego e instintivo a los medios, sino que eligiendo por la luz de la razón y de la fe, en el ejercicio del libre albedrío, el bien infinito, se hace indiferente a todos los bienes aparentes, y eligiendo el apartamiento de un mal sin límites, se hace indiferente a todos los males limitados.

IV *Principio:*

Los medios no son igualmente conducentes.

Consecuencia: Resolución de la voluntad de elegir siempre los más conducentes y eficaces.

CONCLUSIONES

1.—Las dos primeras fórmulas afectan al entendimiento humano, regulado por la virtud de la prudencia, que elige los medios ordenados al fin, ajustándolos, en la segunda fórmula, a las leyes de la exactitud, moral o matemática, de la precisión de la justicia.

2.—Las dos últimas fórmulas afectan a la voluntad, determinándose respecto del fin y haciéndose indiferente respecto de los medios, atrayentes o repulsivos, ajustados, con arreglo a la ley de la segunda fórmula, al máximo grado de eficacia.

3.—La segunda fórmula respecto de la primera, en ambas conclusiones, no tiene un valor propio, sino modificativo y determinativo de los límites del sentido real y primario representado en la primera fórmula:

I.—Norma de la Inteligencia: 1.° (Consejo deliberado).

—Medios para el fin (ley de la prudencia).

2.° (Consejo deliberado en su última circunstancia.)

—El punto crítico en su justo medio (ley de la prudencia hasta la exactitud de la justicia).

II.—Norma de la voluntad: 1.° (Ejecuta el consejo deliberado):

—Determinación absoluta respecto del fin y relativa respecto del medio (ley de la indiferencia por la fortaleza en los medios repugnantes, y por la templanza en los medios atractivos).

2.° (Ejecución práctica en su última circunstancia.)

—Determinación *en el grado máximo de eficacia.*

COMENTARIO

16.—*Y las otras cosas sobre la haz de la tierra son criadas para el hombre y para que le ayuden en la prosecución del fin para que es criado.*

A) *Sentido general:* —Las cosas creadas tienen un doble valor.

1) *Valor natural,* de por sí, que le ayuda al hombre para la evolución de su vida natural y humana. 2) *Valor moral y aun sobrenatural,* que le ayuda al hombre para conseguir su fin sobrenatural.

17,—*Ejemplo:* —Si el sol estuviera más lejos del hombre, éste moriría de frío; si estuviera más cerca, moriría de calor. Estar el sol en el punto crítico que ocupa es una propiedad natural, impuesta por el autor de la naturaleza para asistir al hombre y ayudarle en la evolución de su vida natural.

El que el sol recorra matemáticamente su órbita, en medio de un orden admirable, revela con evidencia la existencia de una inteligencia creadora; es el más claro espejo en que aun los niños y los rudos y menos inteligentes pueden contemplar con evidencia la existencia de un creador supremo. Según esta propiedad, el sol ayuda al hombre en la evolución de su vida moral y aun sobrenatural.

18.—B) *Sentido concreto:* —Todas las cosas creadas, en concreto, quedan agrupadas en varias categorías de seres, que afectan al hombre en sentido de pobreza o riqueza, de honor o deshonor, de salud o enfermedad; de suerte que la vida humana viene a ser un tejido cuyos filamentos son o del aspecto de pobreza o de riqueza; de honor o deshonor, de salud o enfermedad; todos ellos encaminados al fin próximo del hombre: de alabar a Dios por la fe, de reverenciarle por la esperanza y de servirle por la caridad.

19.—*Importante:* —Sino que la fe, la esperanza y la caridad son virtudes que brillan en el color apagado de la pobreza y se extinguen en los colores vivos de las riquezas, como las estrellas brillan en el firmamento apagado de la noche y se extinguen entre los esplendores del sol del mediodía.

La dulzura de la miel natural nace del panal; la pureza del aceite nace naturalmente de su olivo; pero la omnipotencia de Dios que supo sacar agua de una roca y llover maná *(omne delectamentum in se habentem)* del cielo, tiene escondida la dulzura inefable del divino consuelo y la unión suavísima

del Espíritu Santo en las afrentas, injurias, humillaciones, todo ello reunido y recapitulado por San Ignacio en la palabra "deshonor".

No hay perfume más grato al hombre que la fragancia de su salud y de su vida; pero la omnipotencia de Dios ha escondido los divinos perfumes del "*bonus odor Christi*", en las enfermedades y en la muerte, como en las enfermedades y en la muerte de N. S. Jesucristo está escondida su vida y resurrección, a manera del grano de trigo que se pudre en el surco donde se contiene virtualmente su espiga. Dios hace nacer la miel de la roca, y el óleo de la dureza del pedernal "*mel de petra oleumque de saxo durissimo*". La omnipotencia de Dios es el autor exclusivo de esta obra; nuestra fe lo descubre, la oración cava, y la caridad lo posee como el más estimable tesoro.

20.—C) *Sentido correlativo:* —De una parte la Providencia de Dios; de otra, la prudencia del hombre. "*Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum*". (R. 8, 28.) Dios hace que conspiren todas las cosas para el bien de sus escogidos y les pone espinas en el camino por donde sigan las huellas del primer modelo que es nuestro Señor Jesucristo. El plan de Dios es hacer que los hombres no se aparten, sino que sean semejantes al modelo de su Hijo Jesucristo. "*Conformes fieri imaginis Filii sui*" (Rom. 8, 29.) "No hayáis miedo, hijas, que os dé deleites, honores y riquezas en la tierra; y tengo para mí que la medida de la cruz es, en Dios, la medida del amor; y a quien ama más da más, y a quien menos, menos" (Santa Teresa "Camino de Perfección").

21.—*Prudencia del hombre: es doble:* —Una es prudencia humana, otra prudencia *secundum Deum.* Cuando Jesucristo dijo a San Pedro que iba a ser crucificado en Jerusalén, San Pedro replicó enérgicamente: "*Absit a te, Domine.*" Jesucristo le llamó Satanás, porque le quería apartar del camino de la verdadera gloria, "*quia non sapis ea quae Dei sunt, sed quae hominum*".

La prudencia *secundum Deum,* es el eje, el punto cardinal, adonde Dios trata de llevarle; y esto significa la vocación particular de cada uno, y dentro de la vocación va determinando todas las cosas particulares encaminadas a su fin de darle una corona de gloria eterna.

22.—*Razón del posible fracaso:* —Las estrellas tienen la propia órbita señalada por la naturaleza y al moverse no pueden cambiar de rumbo. El hombre tiene fijada su órbita en la vida. Unas veces por la pobreza, otras tiene fijada su órbita en el ambiente de la riqueza. Estos segundos llegan a tener grandes éxitos; los primeros con el mismo talento, con la misma actividad, llegan a un fracaso, llevan la misma fuerza y la misma velocidad, pero el punto de error ha sido la locura e imprudencia de separarse de la órbita que les tenía trazada la Providencia de Dios.

23.—*Razón del éxito seguro:* —Todos los hombres, unos por la órbita de la pobreza, otros de la riqueza, todos van a confluir por la sapientísima Providencia de Dios en el camino de la santidad; y, por eso, nadie que la ha pretendido ha podido llegar a un fracaso, sino a grandes éxitos, por la gracia de Dios.

24.—*De donde se sigue, que el hombre tanto ha de usar de ellas, cuanto le ayuden para su fin, y tanto debe quitarse de ellas, cuanto para ello le impiden.*

Con estas palabras define San Ignacio la norma de la máxima pureza de intención y rectitud moral dentro de los límites de la virtud de la justicia. En la virtud de la justicia existe una correspondencia exacta de derechos y obligaciones. Si el deudor tiene la obligación de pagar una deuda cifrada en cien unidades, el acreedor tiene un derecho a exigir el importe de cien unidades. Ni una más, ni una menos. Es la virtud de la justicia a manera de una balanza de precisión provista de dos platillos que han de acusar el equilibrio más perfecto. La mortificación, por ejemplo, dice San Ignacio, que es un medio para atraer al alma los santísimos dones de Dios. Echamos en un platillo un peso de mortificación como 5; y en el platillo opuesto figura un rendimiento espiritual o fruto de virtudes, justamente proporcional en 5 unidades. Si echamos un peso equivalente a 10, la mortificación es doblemente mayor y mejor, con un rendimiento justamente proporcional. Pero la resistencia del sujeto, acompañada de la gracia de Dios, tiene un término medio, un punto crítico, relativo en cada sujeto, fuera del cual, el equilibrio se destruye con la pérdida de la salud y fuerzas corporales, del todo necesarias para el ejercicio mismo de la virtud. La actitud oscilante de la balanza queda fija con la exactitud moral o matemáticamente que precisa la relación de medio a fin.

25.—*Fortaleza. Hacerse indiferente:* —Indiferencia es una determinación absoluta con relación al fin y, relativa, con relación a los medios. Tiene tres grados: 1) Estar de tal manera determinado al fin, que de él no se aparta aun con los atractivos que todo el mundo le ofrezca y aun con todos los temores con que le amenaza sin excluir la muerte; y este primer grado lleva al martirio. 2) Estar de tal manera determinado al fin que de él no se aparta, por un pecado venial, por los mismos motivos; y esto conduce a la santidad heróica. 3) El tercer grado que se identifica con el tercer grado de humildad, trasciende las leyes de la pura razón, y, en virtud del amor, escoge más la cruz con Cristo crucificado que los honores de la vida; y esto lleva a las más altas esferas de la perfección cristiana, de la unión con Dios, y a veces de perfectísima contemplación.

26.—*Dos aspectos de la fortaleza virtud:*

La fortaleza tiene dos aspectos: acometer grandes empresas, y superar grandes adversidades. El objeto propio de la fortaleza no es tanto el primero, que siempre puede realizarse felizmente sin la gracia de Dios, cuanto el segundo, que no se puede lograr, si no es por la gracia de Dios.

Ejemplo: —Dijo San Pablo: *"Domine quid me vis facere?"*: está dispuesto a acometer grandes empresas. Responde el Señor: *"Ego ostendam illi quanta oporteat eum pro nomine meo pati"*: sufrir adversidades. No hacer, sino padecer.

31.—*La templanza. Unicamente deseando y eligiendo...*

La templanza modera y limita las tendencias de la voluntad con relación al atractivo de su objeto, tanto en el orden sensible como en el orden espiritual, únicamente deseando los medios en cuanto sean más conducentes al fin.

32.—De lo dicho se deduce que el *Principio y Fundamento* es principio y fundamento de toda virtud y perfección cristiana.

INDICE

Ponencias de la Semana Interprovincial de Salamanca

Nota previa ..... p. VII

1.—El Examen y los exámenes en los Ejercicios.—José Calveras, S. J. p. 1

2.—Métodos de oración en la 1.ª Semana.—José Arnaiz, S. J. ..... p. 7

3.—Los métodos de oración en las tres últimas Semanas: lo común y las variantes de cada una.—Tirso Arellano, S. I. ..... p. 25

4.—Espíritu de oración y familiaridad con Dios.—Antonio María Encinas, S. I. ..... p. 41

5.—Discreción de espíritus.—Eusebio Hernández, S. I. ..... p. 53

6.—La elección y sus tiempos.—Jacinto Ayerra, S. I. ..... p. 89

7.—Las Banderas, los Binarios y las Tres maneras de humildad.—Luis González Hernández, S. I. ..... p. 105

8.—El conocimiento interno y el sentimiento interno en los Ejercicios espirituales.—Juan Roig Gironella, S. I. ..... p. 113

9.—Deseo, atención y docilidad a las gracias y dones de Dios.—Angel Tejerina, S. I. ..... p. 131

10.—El amor divino en los Ejercicios.—Nadal Coll, S. I. ..... p. 151

11.—Jesucristo en la Primera Semana de los Ejercicios.—Jesús Solano, S. I. ..... p. 165

12.—Confianza cristiana y Ejercicios de San Ignacio de Loyola.—Jesús Olazarán, S. I. ..... p. 177

13.—La Santa Misa y los Sacramentos en los Ejercicios.—José Sola, S. I. p. 211

14.—Fruto supremo de los Ejercicios. Elementos y modo de conseguirlo.—Jesús Iturrioz, S. I. ..... p. 223

15.—Los Nervios de los Ejercicios.—Ignacio Iparraguirre, S. I. ..... p. 235

16.—La mística en los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola.—Victoriano Larrañaga, S. I. ..... p. 245

17.—Las Virtudes y el Principio y Fundamento (Comunicación).—Pedro Sánchez Céspedes, S. I. ..... p. 285

A. M. D. G.

DATE DUE

GAYLORD			PRINTED IN U.S.A.

BX
805
C6
v.26
1956:2

46012

Comillas, Spain. Universidad Pontificia.
Miscelánea Comillas

BX
805
C6
v.26
1956:2

46012

GRADUATE THEOLOGICAL UNION LIBRARY
BERKELEY, CA 94709

GTU LIBRARY
3 2400 00567 8341

GTU Library
2400 Ridge Road
Berkeley, CA 94709
For renewals call (510) 649-2500
All items are subject to recall.